生产

第11辑

PRODUCING

封面人物：彼得·斯洛特戴克

Peter Sloterdijk

迭奏与实存的情动 /[法] 菲利克斯·迦塔利

《犬儒理性批判》前言 /[德] 彼得·斯洛特戴克

感知的利维坦：刘韡的"颜色"与政治 /鲁明军

评西蒙东的《个体及其物理学—生物学的发生》/[法] 吉尔·德勒兹

德勒兹与情动

主编 汪民安 郭晓彦

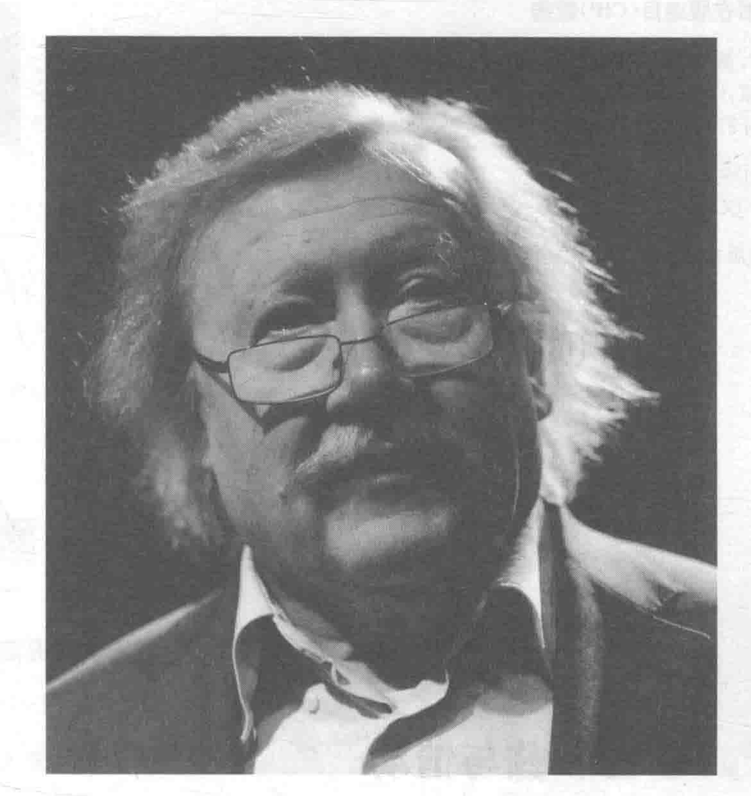
江苏人民出版社





生产 PRODUCING

第11辑



德勒兹与情动

主编 汪民安 郭晓彦

江苏人民出版社

MSMS
民生美术机构
MIN SHENG MUSEUMS



图书在版编目(CIP)数据

生产.第11辑,德勒兹与情动/汪民安,郭晓彦主编.一南京:江苏人民出版社,2016.4
ISBN 978-7-214-17535-9

Ⅰ.①生… Ⅱ.①汪…②郭… Ⅲ.①社会科学—文集 Ⅳ.①C53

中国版本图书馆CIP数据核字(2016)第068448号

生产 第11辑 德勒兹与情动

主　　编　汪民安　郭晓彦
责任编辑　朱晓莹
责任监制　王列丹
出版发行　凤凰出版传媒股份有限公司
　　　　　江苏人民出版社
出版社地址　南京市湖南路1号A楼,邮编:210009
出版社网址　http://www.jspph.com
经　　销　凤凰出版传媒股份有限公司
照　　排　江苏凤凰制版有限公司
印　　刷　江苏凤凰通达印刷有限公司
开　　本　718×1000毫米　1/16
印　　张　20.25
字　　数　380千字
版　　次　2016年5月第1版
印　　次　2016年5月第1次印刷
标准书号　ISBN 978-7-214-17535-9
定　　价　39.00元



目录

专题：情动转向

人物:彼得·斯洛特戴克(Peter Sloterdijk)

艺术

文献

专　题：情动转向

◇ 德勒兹在万塞讷的斯宾诺莎课程(1978—1981)记录

——1978 年 1 月 24 日　情动与观念

◇ 诞于未来的情动现实

——关于威胁的政治本体论

◇ 迭奏与实存的情动

◇ 论“感—动”(Percept)的六则笔记

——批评与诊断的关系

◇ 《情动转向》导论

◇ 情动何益?

——《情动转向》前言

◇ 价值与情动

◇ 生存能力・脆弱特质・情感

◇ 残酷的乐观

◇ 解读魅力的物质实践

◇ 情动的未来

——重新发现实在性中的虚拟性

◇ 去魅的矛盾性



德勒兹在万塞讷的斯宾诺莎课程（1978—1981）记录[①]

——1978年1月24日　情动与观念

［法］吉尔·德勒兹/文　姜宇辉/译

今天我们暂停关于连续流变的研究，暂且以一学期来回归哲学史，并关注一个颇为具体的问题。就像是中断一下，应你们中某些人的要求。这个非常具体的问题所关涉的是：在斯宾诺莎那里，何为一个观念？何为一个情动？斯宾诺莎思想中的观念与情动。在3月间，应你们某些人的要求，我们还将中断一次，关注康德哲学中的综合与时间问题。

对于我，这引发出一种回归哲学史的奇妙效应。我甚至希望你们将这一哲学史片段就当成一整部历史。毕竟，哲学家并非仅仅是发明观念的人，他或许同样还发明感知的方式。我大致以提纲挈领的方式进行。我将主要从概念评述开始。我料想在座皆来自不同背景。我相信，在所有那些哲学史中令我们知悉的哲学家当中，斯宾诺莎处于一个极为独特的位置：他触动那些进入其著作的读者的方式是无可匹敌的。你是否读过他并不重要，因为我将讲述一段历史。我从一些术语上的提示开始。斯宾诺莎的代表作题为《伦理学》，以拉丁文写成，在其中我们发现了两个词：*affectio* 与 *affectus*。一些译者颇为令人不解地将它们作同样的译法。这是灾难性的。他们将 *affectio* 与 *affectus* 这两个词均译为“affection”。我之所以说这是灾难性的，正是因为当一位哲学家使用了两个不同的词，原则上他总是基于一定的理据。尤其是法语中已有两个词与 *affectio* 和 *affectus* 严格对应，即**以 affection 译 *affectio*，以 affect 译 *affectus***。某些人将 affectio 译作 affection，将 affectus 译作“情感”（*sentiment*），这要好过将它们译作同一个词。然而，我看不出有何必要诉诸“情感”这个词，既然法语中已存在“情动（*affect*）”。因此，我用“情动”对应斯宾诺莎的 affectus，用“情状”（*affection*）对应 affectio。[②]

---

① 作为一篇授课稿，原文中多有重复、间断，及种种口语化的表达，我们在翻译的时候也只能加以原样保留。这里，我们仅译出其中第一次授课的内容。完整内容见 *www.webdeleuze.com*。——中译者注

② 在下文中，我们将法语的 *affect* 皆译作情动，而出现 affectus 之处则保留拉丁语原型。——中译者注

观念，表象性(représentatif)思想样式(mode)

第一点：何为一个观念？观念应该是什么，才能令我们理解斯宾诺莎的那些甚至是最为简单的命题？在这个问题上，斯宾诺莎并无原创之处，他在一般所理解的意义上使用这个词。根据哲学史上的一般理解，**被称作观念的，就是一种表象某物的思想样式**。一种表象性的思想样式。比如，三角形的观念就是对三角形进行表象的思想样式。仍然从术语的角度看，明白以下一点是极有助益的，即从中世纪开始，观念的这个方面已被称作“客观现实”(réalité objective)。如果你在一篇17世纪或更早的文本中遇到观念的客观现实这样的说法，它始终意味着：观念被视作某物的表象。**观念，就其表象某物而言，被称作具有一种客观现实**。它就是观念与其所表象的对象之间的关联。

情动，非表象性思想样式

因而，我们从一件非常简单的事情出发：观念，就是一种思想样式，其界定性特征为表象。这已经为我们提供了将观念和情动(*affectus*)进行区分的首要出发点，因为**我们将把所有那些不表象任何对象的思想样式称作情动**。这意味着什么？不妨任意选择一种人们所谓的情动或情感，比如说希望，或疼痛，爱，这些都不是表象性的。确实存在着一个被爱者的观念，或一个被希望者的观念，但希望本身或爱本身是绝对不表象任何东西的。

所有非表象性思想样式皆可被称作情动。一个意愿，一个意志，它严格说来确实意味着我想要某物，而我想要的正是表象的对象，我想要的对象在一个观念中被给予，但“想要”这个事实本身并不是一个观念，而是一个情动，因为它是一个非表象性的思想样式。

可以吗？这并不复杂。

他由此随即得出观念优先于情动的结论，而这对于整个17世纪来说都是常识，因此我们尚未开始讨论斯宾诺莎的独特之处。之所以观念优先于情动，一个颇为简单的原因就是，只有先拥有一个观念才能去爱，无论这个对于所爱对象的观念是如何模糊和不确定。只有先拥有一个观念才能去意愿，无论这个对于所意愿对象的观念是如何模糊和不确定。即便当人们说“我不知道我感到了什么”，这也是一种表象，即

便它所表象的对象是如此模糊。存在着一种如此模糊的观念。因而,存在着一种观念对于情动、也即思想的表象性样式对于非表象样式的优先性,它既是时间上的,又是逻辑上的。如果有读者将此种逻辑上的优先性转化为"还原",那将是一种彻底灾难性的误解。情动预设了观念,这尤其不是说它被还原为观念或观念的组合。我们理应从以下要点出发:观念和情动是两种具有不同本性的思想样式,不可彼此还原,而仅仅是处于一种如此这般的关系之中——情动预设了观念,无论这个观念是如何模糊。这是第一点。

客观现实——形式现实(réalité formelle)

第二种说明观念—情动关系的方式更为深刻。你们还记得,我们从观念的一个极为简单的特征出发。观念就是表象性的思想,就是一种表象性的思想样式,正是在这个意义上我们谈及观念的客观现实。然而,一个观念并非只有客观现实,根据专门术语,它还具有一种形式现实。既然客观现实就是被视作表象某物的观念现实,那么形式现实又是什么? **观念的形式现实**,我们会说—— 这里一下子变得更为复杂和有趣——**它自身就是某物**。

三角形观念的客观现实,就是表象三角形物的三角形观念,而三角形观念自身就是某物;而且,它既然是一物,那我就可以对它形成一个观念,因为我总能形成一个观念之观念。由此我会说,不仅所有的观念都是对某物的观念——说所有的观念都是对某物的观念,也就是说所有的观念都具有客观现实,都表象着某物——不过,我也会说,观念还具有一个形式现实,因为作为观念它自身就是某物。观念的形式现实,到底意味着什么呢? 在目前的阶段,我们无法继续推进,必须将其搁置。只需补充一点,**斯宾诺莎通常将观念的此种形式现实界定为观念自身所具有的某种等级(degré)的现实性或完备性**。每个观念自身都具有某种等级的现实性或完备性。无疑,此种现实性或完备性的等级相关于观念所表象、但并不与之融合的对象:**观念的形式现实**——也即观念本身所是之物或观念本身所具有的现实性或完备性的等级——**就是它的内在特征**。**观念的客观现实**——也即观念与它表象的对象之间的关系——**就是它的外在特征**;观念的外在和内在特征可能具有根本性的关联,但并非同一。上帝的观念与青蛙的观念有着不同的客观现实,也即:它们并不表象同样的对象,同时,它们也不具有相同的形式现实或内在特征,也即它们中的一方——你们很清楚——具有一种无限高于另一方的现实性等级。上帝的观念具有一种形式现实,一种无限高于青蛙观念(作为一个有限物的观念)的现实性或内在完备性的等级。

如果你们理解了这一点，那也就几乎理解了一切。因此，存在着一种观念的形式现实，也即观念自身就是某物。此种形式现实是它的内在特征，是它包含于自身之中的现实性或完备性的等级。

情动：存在之力(force)或行动之能力(puissance)的连续流变

刚才，当我以其客观现实或表象性特征来界定观念之时，也就随即将观念与情动对立起来，因为我指出情动恰是一种不具有表象性特征的思想样式。现在，我打算将观念进行如下界定：所有观念都是某物，也即，不仅是对某物的观念，而是自身就是某物，或它所固有的某种现实性或完备性的等级。

因此，在这第二个阶段，我发现了观念和情动之间的一种根本差异。在生命之中，具体发生了什么？两件事……这里，有趣的是斯宾诺莎如何运用了一种几何学方法，你们知道《伦理学》是以命题、证明等形式来进行阐述的，但同时，它越是数学化，也就越是异乎寻常地具体化。我所说的所有内容以及所有这些关于观念的评述皆指涉《伦理学》的第二部与第三部。在这两部之中，他以几何的方式为我们描绘了一幅生命的肖像，在我看来，它是极为令人信服的。这幅几何肖像的主旨大致在于告诉我们，观念总是彼此相继：比如，在瞬间之际，一个观念追逐着另一个，一个观念取代了另一个。一个感知就是某种类型的观念，我们马上就将明白原因。就在刚才，我的头转向那里，看到了教室的那个角落，我再转向别处，那就是另一个观念；我走过一条街道，那里我有一些熟人，我说“早安，皮埃尔”，然后我转过身，又说“早安，保罗”。或者，是事物在变化：我注视太阳，它慢慢消逝，我便身陷暗夜之中；因而这是一个接续的系列，并存的观念的系列，是观念之间的接续。然而，还发生了什么？我们的日常生活并非仅由彼此接续的观念构成。斯宾诺莎采用了“自动机”(automaton)这个说法；他说，我们都是精神自动机，也即，与其说是我们拥有观念，还不如说是观念在我们之中显现自身。除了观念的接续之外，还发生了什么？

还有别的东西，也即：在我之中的某物不断地在变化。**存在着一种流变的机制(régime)，它与观念自身的接续并不相同。**“流变”才理应是符合我们目的的概念，但麻烦的是斯宾诺莎并没有使用这个词……那么，这个流变到底是什么？

我再援引刚才的例子：我在街上遇到皮埃尔，他本令我十分反感，然而我经过他身边，说“早安，皮埃尔”，这或许是出于畏惧；随后我又突然间看到保罗，他可是相当有魅力，于是我坦然并欣然向他说“早安，皮埃尔”。好吧，怎么回事？一方面，是两个观念的接续，即皮埃尔的观念和保罗的观念；但还有另一方面：在我之中还运作着一

种流变——这里,斯宾诺莎的用词是极为精确的,我引用一下:"我的存在之力的(流变)",或另外一个他用作同义的词,*vis existendi*,存在之力,或 *petentia agendi*,行动之能力——而且这些流变是持久的。我会说,在斯宾诺莎看来,存在着一种存在之力或行动之能力的连续流变——这正是"存在"(exister)之意。

这些如何与我所举的傻乎乎的例子联系起来呢?"早安,皮埃尔","早安,保罗",这个例子倒是来自斯宾诺莎。当我看到令我不快的皮埃尔之时,一个观念,皮埃尔的观念,被给予我;当我看到令我愉快的保罗之时,保罗的观念被给予我。每一个观念在与我的关联之中都具有某种等级的现实性或完备性。我会说保罗的观念(在与我的关联之中)要比皮埃尔的观念具有更高的内在完备性,因为保罗的观念令我愉悦,而皮埃尔的观念令我烦扰。当保罗的观念接续皮埃尔而来,就可以恰当地说我的存在之力或行动之能力得以增强或促进;反之,如果情形正相反,当见到令我愉悦的某人之后又遇到一个使我悲愁的人,我就会说我的行动能力被抑制或阻碍了。在这个阶段,我们甚至不再清楚,到底我们是仍处于术语规范之中,抑或是已然进入更为具体的事物之中。

因此我会说,就观念在我们之中彼此接续而言,其中每一个都有其完备性等级,现实性或内在完备性的等级,而拥有观念的人——在这个例子中即是我自己——不断地从一个完备性的等级向另一个进行转化。换言之,**根据某人所拥有的观念,他的存在之力与行动能力体现出一种**增强—减弱—增强—减弱形式的**连续流变**。

体会一下,美如何闪现于这艰难的劳作之中。对存在的此种描绘已经颇为恰切,因为那真的就是在街道上的生灵。应该想象斯宾诺莎正漫步街头,而他真的将生存体验为此种连续流变:就一个观念取代另一个而言,我不停地从一个完备性的等级向着另一个进行转化,即便此种转化是如此微小。正是此种连续流变的旋律线将情动(*affectus*)既界定为它与观念之间的相互关联,又同时界定为二者之间的本质差异。我们已经解释了此种本质差异和相互关联。接下来该由你们来决定这是否适合于你们。

我们已经掌握了一种关于 *affectus* 的更为确实的界定;**在斯宾诺莎那里,*affectus* 就是流变**(是他在借着我来发声;他未能如此表达,因为他英年早逝……),**就是存在之力的连续流变,而此种流变为某人所拥有的观念所界定**。由此,在第三部结尾处的一段极为重要的文本(题为《情动的总界说》)之中,斯宾诺莎告诉我们:尤其不要认为,我所构想的 *affectus* 依赖于观念之间的某种比较。他想说的是,观念只是徒然想具有优先于情动的地位,而它们二者有着本质上的差异。情动不可被还原为观念之间的某种理智性比较,而是由从一个完备性等级向另一个的(真实体验到的)转变和转化所构成,同时此种转化又由观念所确定(déterminé);但它本身并非由一个观念所

构成，相反，它构成了情动。当我从皮埃尔的观念转向保罗的观念，我会说我的行动能力被增强了；当我从保罗的观念转向皮埃尔的观念之时，我则说我的行动能力被减弱了。也就是说，当我看到皮埃尔，我产生了悲苦的情动；当我看到保罗，我产生了愉悦的情动。进而，在这条由情动所构成的连续流变之旋律线上，斯宾诺莎又确定了两极：**愉悦—悲苦，对于他来说，它们就是最基本的情绪（passion）**。悲苦，就是所有那些包含着我的行动能力之减弱的情绪；而愉悦，就是所有那些包含着我的行动能力之增强的情绪。

这些都使得斯宾诺莎得以趋向（比如说）一个极为根本的道德或政治的问题，它将作为他向自身提出政治问题的方式：为何无论哪个领域的掌权者都想要对我们施加悲苦的情动？悲苦的情绪作为必需。激发悲苦的情绪对于施行权力是必需的。斯宾诺莎在《神学政治论》中指出，由此就可以理解暴君和神父之间的深刻关联，即他们都需要庶民的悲苦情动。这里，你们很清楚，他并非在一个含混的意义上使用悲苦这个概念，而是在他想要赋予它的严格意义上：**悲苦，就是包含着行动能力之减弱的情动**。

当我提出观念—情动这第一重差异之时，曾说情动就是无所表象的思想样式，我以专门术语指出，这仅仅是一个名义上的界定，如果你愿意，也可以说是外在的、外部的界定。而我所说的第二重区分则是，观念自身具有一种内在现实，而情动则是从一个现实性或完备性的等级向另一个的连续流变或转化。这时我们已经不再处于名义界定的领域，而是掌握了一种真实的界定，也即，这个界定在界定对象的同时也揭示出其可能性。

重要之处在于你们已经看到，根据斯宾诺莎，我们是被造就为精神自动机。作为精神自动机，在我们之中始终存在着接续的观念，伴随着此种接续，我们的行动能力或存在之力也在一条连续线上以一种连续的方式得以增强或减弱。这就是我们所谓的 *affectus*，这就是我们所谓的生存（*exister*）。

***Affectus* 因此就是某人的存在之力的连续流变，而此种流变是为其所拥有的观念所确定的。**

然而还需再度指出，这里的"被确定"（déterminée）并非意谓着流变可被还原为某人所拥有的观念，因为我所拥有的观念无法说明它产生的结果，也即它如何在与我刚刚所拥有的观念的关联之中增强或（反之）减弱我的行动能力。这里并非是一个比较的问题，而是牵涉到一种滑动（glissade），或行动能力的涨落。

有问题吗？有什么问题？

三种观念:情状(affections),概念(notions),本质(essences)

对于斯宾诺莎来说,存在着三种观念。目前,我们将不再谈及 *affectus* 或情动,因为实际上情动是被某人所拥有的观念所确定,不是还原为这些观念,而是为它们所确定;因此,关键之处在于看到,哪些观念确定了情动。但始终要记住这个事实,情动不可被还原为某人拥有的观念,它是绝对不可还原的。它属于另一个类别。

斯宾诺莎所区分的三种观念皆为**情状**观念,*affectio*。我们将看到,*affectio* 与 *affectus* 正相反,它是某种类型的观念。因此,首先存在着 *affectio* 观念;接下来,我们所遇到的还有斯宾诺莎所谓的"**概念**";第三,我们将会把握**本质**,因为这极为艰难,我们中只有少数人能把握。总体说来,这就是三种观念。

情状,表象身体情状的不充分的思想样式

那何为一种情状(*affectio*)呢?我看到你们的脸完全低下去了……但所有这些都挺有趣的。

初看起来,严格遵循斯宾诺莎的原文,可以说它与观念无关,但它同样无关于情动。我们已经将 *affectus* 界定为行动能力的连续流变。那情状又是什么呢?情状的第一个规定:它就是一个物体(corps[①])在承受另外一个物体作用之时的状态。什么意思?"我感觉太阳晒在身上",或者"一束阳光落在你身上";这是你身体的一个情状。何为你身体的一个情状?并非太阳,并非太阳的作用或它在你身上产生的效果。换言之,即一个效果,或一个物体在另一个物体上所产生的作用。我们有一次曾提到,根据其物理学的基本原则,斯宾诺莎并不相信超距作用——作用总是意味着接触——它是物体之间的某种混合。*Affectio* 就是两个物体之间的某种混合,一个物体作用于另一个,而另一个则承受前者的痕迹。**所有物体间的混合都将被称作情状**。

斯宾诺莎由此论证,被界定为物体之混合的 *affectio* 所揭示的是被转变的物体的本性,也即,被施加情状或情动的物体的本性;情状所揭示的更多的是被施加情动的物体、而非施加情动的物体的本性。他分析了那个著名的例子:"当我们望着太阳,我们想象着以为太阳与我们相距有两百呎"(《伦理学》第二部,命题三十五,附释[②]),这是一个 *affectio*,或至少是对一个 *affectio* 的知觉。显然,我对太阳的知觉更多揭示出我的身体的构造,是我的身体被构成的方式,而非太阳被构成的方式。通过我的

---

① 鉴于在斯宾诺莎那里,corps 既指普泛的"物体",亦指人的"身体",因此在不同的情形之下相应译为不同形式。——中译者注

②《伦理学》,贺麟译,商务印书馆 1983 年第 2 版,第 75 页。

视知觉,我如此感知到太阳。一只苍蝇则以不同的方式感知太阳。

为了保持术语的严格性,斯宾诺莎指出,*affectio* 揭示的是被转化的物体、而非进行转化的物体的本性,而前者包含着后者的本性。我会说,对于斯宾诺莎,**第一类观念就是所有那些对物体/身体的情状进行表象的观念样式**;也即,两个物体间的混合,或另一个物体/身体在我身体上留下的痕迹将被称作情状的观念。正是在这个意义上,我们会说,它是一个情状—观念,是第一类观念。这第一类观念对应于斯宾诺莎所谓的**第一种类型的知识(connaissance)**,也是最低等级的知识。

为何最低?显然,之所以最低,是因为这些情状观念只能通过效果来认识事物:我感受到太阳在我身上所产生的情状,太阳留在我身上的痕迹。这就是太阳在我身体上所产生的效果。不过,至于原因,也即我的身体,太阳之实在(le corps du soleil),以及这二者之间的关系——一方在另一方身上产生出如此的效应,我是一无所知的。再举一个例子:"太阳融化了蜡,硬化了泥。"这并非无足轻重。它们是 *affectio* 的观念。我看到流淌的蜡,就在一旁我又看到变硬的泥巴;这是一个蜡的情状及一个泥巴的情状,而我则拥有一个这些情状的观念,我感知到这些效应。基于何种物体构造,泥巴才会在太阳的作用之下变硬?只要我还局限于对情状的感知,那么我就对此一无所知。我们会说,情状—观念就是对无因之果的表象,正是因此,斯宾诺莎才将其称作**不充分观念**。它们是对混合体的观念,但却对混合的原因一无所知。

实际上,在情状—观念的层次上我们只拥有不充分的、模糊的观念,这一点很好理解,因为在人生之中,情状—观念是什么呢?毫无疑问,唉,我们当中很多人并未对哲学下足工夫,就只能这样活着。有一次,但仅一次,斯宾诺莎用了一个非常古怪但又非常重要的拉丁词,***ocursus***。字面的意思就是相遇(*rencontre*)。就我只拥有情状—观念而言,我的人生充满偶然际遇:我走在街上,看到令我不快的皮埃尔,这是基于他的身体和灵魂的构造,以及我的身体和灵魂的构造。某人的灵与肉令我不快,这意味着什么?

我想让你们明白,为何斯宾诺莎尤其享有一种唯物论的显赫声名,即便他不停谈及心灵与灵魂;一种无神论的声名,即便他不停谈及上帝——这饶有趣味。我们会清楚,为何人们会说,这是纯粹的唯物论。当我说"这令我不快",字面的意思就是,他/她的身体与灵魂对我施加的效应产生了不愉快的情动。这是身体的混合,或灵魂的混合。存在着一种有害的混合或一种有益的混合,无论是在身体还是灵魂的层次上。恰似:我不喜欢奶酪。"我不喜欢奶酪",这是什么意思?**意思就是说,它与我身体的混合方式使得我产生了一种不愉悦的转变**。就是如此。因此,没有任何理由在精神的同感与身体的关联之间制造差异。在"我不喜欢奶酪"这个情形中,同样存在着一种灵魂的状况,而在"皮埃尔或保罗令我不快"这个情形中,也同样存在着一种身体/

物体的状况。所有这些都是相似的。简言之，为何这个情状—观念，这个混合就是一个模糊的观念呢？它注定是模糊的和不充分的，因为在这个层次，我绝对无法知道：皮埃尔的身体和灵魂是依据什么、又是怎样被构造的，为何他的灵魂或身体与我不合。我只能说它们不合，但到底基于两个身体——施加与被施加情动的身体，作用与被作用的身体——的何种构造，在这个层次上我是一无所知的。正如斯宾诺莎所言，它们就像是与前提相脱离的结论，或若你们愿意，也可说是一种对独立于原因的结果的认识。因而，它们就是偶然的际遇。那么在偶然的际遇中会发生什么？

但一个身体又是什么？我不想展开，这将是一门专门课程的主题。关于何为身体——或何为灵魂，这是一回事——可以在《伦理学》第二部中读到。对于斯宾诺莎，一个身体的个体性(individualité)被界定为：当且仅当，在所有那些对身体的部分施加情动的变化之中，维持着某种动与静的复合或复杂(我强调这一点，非常复合，极为复杂)的关系。是某种动静关系的持存，贯穿于所有那些对这个身体的无限多样的部分施加情动的变化之中。你们明白，一个身体必然具有无限的构造。比如，我的眼睛及其相对恒定性，是为贯穿于它的各部分的变化之中的某种动静关系所界定的；然而，我的眼睛自身已经具有无限多的部分，而它同样又是我的身体的一个部分——眼睛是脸的一个部分，而脸又是身体的一部分，以此类推。这样，你就掌握了各种各样彼此构成的关系，它们形成了某个等级的个体性。但在每个这样的层次或等级之上，个体性都将被界定为由动与静构成的某种关系。

如果我的身体是如此被构造成某种包含着无限部分的动静关系，那么会发生什么？会发生两件事：我吃了喜欢的东西，或另一个例子，我吃了什么东西，然后就中毒晕倒。准确说来，在前一个例子中，我的际遇是适意的，而在后一个例子中，我的际遇则是有害的。所有这些都属于 *ocursus* 的范畴。当我陷入一次有害的际遇，这就意味着与我的身体混合在一起的身体/物体破坏了我身体的构造关系，或倾向于破坏某种我身上的从属性关系。比如，我吃了什么东西就腹部疼痛，这并没有令我丧命，而是因此破坏、阻抑或危及我身上的某种亚—关系(sous-rapports)。然后我吃了什么，丧了命，这就是瓦解了我的构造关系，也即瓦解了界定我的个体性的那种复杂关系。它所破坏的并非仅仅是构成我的某种亚—个体性的从属性关系，而是破坏了我的身体的特征性关系。反之，则是我吃了令我适意的东西。

斯宾诺莎问："恶是什么？"我们是在书信之中发现这一要点的。这本是些他寄给一位十恶不赦的年轻荷兰人的书信。这位荷兰人不喜欢斯宾诺莎，还不断地抨击他，追问道："告诉我，你认为恶是什么？"你们知道，在那个时代，书信是极为重要的，而且哲学家们也大量写信。斯宾诺莎，本人是一个谦谦君子，一开始相信这位年轻人是想接受教诲，但慢慢他明白完全不是如此。这位荷兰人是想剥他的皮。在一封接一封

信中，善良的基督徒布林堡(Blyenberg)的怒气不断膨胀，最终他对斯宾诺莎说："然而，你就是恶魔!"斯宾诺莎说，恶并不难解，它就是一次有害的际遇。遭遇到一个身体/物体，它与你的身体有害地混合在一起。有害地混合，即意味着混合的状况造成了你的某种从属性或构成性的关系遭到了威胁、危险，甚至是被破坏，越来越忘乎所以，斯宾诺莎便以自己的方式分析起亚当的例子。

在我们的生存状况之中，看起来绝对注定只能拥有唯一一种观念，即情状—观念。要通过怎样的奇迹，我们方可挣脱这些身体的行动，它们的存在并非有待于我们?要如何才能提升到一种对于原因的认知?目前，我们很清楚，从诞生开始，我们就注定身陷偶然际遇之中。这并不妙。这意味着什么?已然意味着一种**对于笛卡尔的激烈反抗**，因为斯宾诺莎在《伦理学》第二部中极为有力地断言，我们只能认识自身，而我们对外部物体/身体的认识只能经由它们在我们自己身上所施加的情状。

对于那些对笛卡尔略知一二的人来说，这是一个根本性的反—笛卡尔命题，因为它排除了任何思想者对于自身的把握，也即，它排除了我思的所有可能性。我所能认识的，永远只能是混合的物体/身体。我只能通过别的身体/物体对我的作用(即混合体)来认识自身。为何?因为神学的一个根本要义，正是第一个被创造的人的直接圆满性。在神学之中，我们将其称为亚当圆满性的理论。在获罪之前，亚当是被以最圆满的方式创造出来的。接下来，他的罪孽史也就正是堕落史。但这堕落的前提却是一个作为最圆满造物的亚当。

对于斯宾诺莎，这看起来是个特别有趣的观念。他的想法是，这是不可能的;假设我们被给予了第一个人的观念，那它就只能作为最软弱、最不完满的存在被给予，因为第一个人只能存在于偶然的际遇与别的身体/物体对他的作用之中。因此，假设亚当存在，那他就是以一种绝对不完满和不充分的样式存在，以一个任由偶然际遇摆布的婴儿的样式存在，除非处于一个受到庇护的环境之中，我说得有点多了…… 一个受到庇护的环境会是怎样的呢?

恶，就是一种有害的际遇。这意味着什么?在他与那位荷兰人的通信之中，斯宾诺莎说道:你一直都把我和禁止亚当吃苹果的上帝关联在一起，并将其援引为一个道德法则的例证。第一条禁令。斯宾诺莎对他说:但这完全不是实情。斯宾诺莎以投毒和中毒的情节复述了亚当的故事。真实发生了什么?上帝从未禁止亚当作什么，而是赐予他一个启示。亚当预见到了苹果之体对于他自己的身体构造可能会产生的毒害效果。换言之，苹果对于亚当不啻为毒药。苹果之体存在于这样的一种特征性关系之中，此种关系使得它只能以瓦解关系的方式作用于亚当的身体及其构造。如果说他错在未能听从上帝，这并非由于他违抗了上帝，而是因为他根本什么都没理解。这样的情形也同样存在于动物之中。某些动物具有一种躲避毒害的本能，就此

而言,另外一些动物则欠缺此种本能。

当我进入一次际遇,在其中,某种身体/物体的关系改变了我,作用于我,与我自己的关系、自己身体的特征性关系结合在一起,这时发生了什么?我会说,我的行动能力得到增强;至少在此种关系之中,它得以增强。相反,当我陷入一次际遇,以至于那种令我发生转变的特征性关系危害或破坏了我的某种关系或我的特征性关系,那我就会说我的行动能动被削弱乃至被摧毁了。我们在这里再度发现了两种基本情动:悲苦与愉悦。

让我们在这个阶段总结一下。根据不同功能来看,我所拥有的情状的观念可分为两类:第一类所表象的效果有利于我自身的特征性关系,二者彼此协调。第二类所表象的效果危害了或破坏了我自身的特征性关系。与这两类情状观念相对应,存在着两种 *affectus* 中的流变,也即流变的两极:在一极之中,我的行动能力被增强,由此我体验到一种愉悦的 *affectus*;而在另一极中,我的行动能力被削弱,由此体验到一种悲苦的 *affectus*。斯宾诺莎将基于这两种基本情动发展出各种各样的情绪及其细节:愉悦作为行动能力的增强,悲苦作为行动能力的减弱或破坏。这也就等于是说,每个事物,无论是物体还是灵魂,都由某种复杂的、特征性的关系所界定;然而我还会说,每个事物,无论物体还是灵魂,都是由某种承受情动的力量所界定。

就好像我们每一个人都具有某种承受情动的力量。如果你考察野兽,那斯宾诺莎就会极为有力地告诉我们,对于动物来说,重要的并非种与类;种与类都完全是模糊的概念,抽象的观念。重要的是:**一个身体能做什么**?他在这里提出了其整个哲学的最为根本的问题(在他之前已经有霍布斯和其他人)。他指出,唯一的问题就是,我们甚至都不知道一个身体能做些什么。我们喋喋不休地谈论灵魂,谈论精神,但我们都不知道一个身体能做些什么。一个身体理应被界定为构成它的关系的集合,或(准确说来是一回事)它的承受情动的力量。只要你还不清楚一个身体的承受情动的力量是什么,只要你还是如此进行学习,身陷偶然际遇之中,你将不会享有明智的人生,也不会获得智慧。这完全不是一个道德的问题,而首先是一个物理的问题,即作为身体和灵魂的问题。一个身体有着某种隐藏的根本之物:我们可以谈论人种,人类,但这些都不会告诉我们什么能够对我们的身体施加情动,而什么又能够毁灭它。唯一的问题,就是承受情动的力量。

如何区分一只青蛙和一只猴子?斯宾诺莎指出,这并非根据种属的特征,而是因为无法承受相同的情状。因此,对于每一个动物来说,都有必要对它所能承受的情动进行真正详尽的描绘。对于人类亦是如此:人所能承受的情动。这里我们会注意到,在不同的文化和社会之中,人所能承受的情动亦是不同的。众所周知,某些政府用以肃清南美印第安人的一种手段,就是在印第安人行经的道路上扔下从诊所拿来的流

感病人的衣服，因为印第安人承受不了流感的情动。无需动用机关枪，这些印第安人就会如苍蝇一般纷纷倒地。对于我们来说也是一样，比如在森林的生存环境之中，我们就会面临减寿的危险。因此，斯宾诺莎会说，只要我们尚未就每个人所能承受的情动列出一份清单——这里在最强意义上使用"能"这个词，即包括他/她所能承受的疾病——那么人类的种属乃至种族问题就不具有重要性。显然，赛马和役马是同一个种中的两个不同品种，然而，它们的情动是迥异的，疾病是极为不同的，承受情动的能力也是完全有别的。由是观之，应该说役马要比赛马更为接近牛。因此，对情动的人种学描绘与对于动物的属或种的界定是极为不同的。

你们看到，承受情动的力量可以通过两种方式来实现：当我中毒之时，我的承受情动的力量就完全实现了，但此种实现的方式却使得我的行动能力趋向于零，也即最终被抑制；相反，当我体验到愉悦，也即当我遇到一个与我的身体相合的身体/物体之时，我的承受情动的力量也同样得到实现，此时我的行动能力就增强了，趋向于……什么？在危害性遭遇的情形之中，我所有的存在之力（*vis existendi*）被集中起来，趋向如下目标：倾注于施加情动于我的身体痕迹之中，拒斥这个身体的效应，以至于我的行动能力也相应减弱。

这些都是非常具体的事情。你头疼，于是便说：我连书也读不了了。这就意味着，你的生存之力如此倾注于头疼的痕迹之中，它导致你的某种从属性关系发生变化。它如此倾注于你的头疼的痕迹之中，以至于你的行动能力相应减弱。反之，当你说："哦！我感觉好极了"，你很满意。你很满意，同样也因为有物体/身体以有利于你的关系的比例和条件与你的身体混合在一起；在这个时候，施加情动于你的身体/物体之力与你的身体结合在一起，以至于导致了你的行动能力的增强。就好像在这两个情形之中，你的承受情动的力量得以完全实现。它可以用如此的方式实现，以至于行动能力得以无限减弱或无限增强。

无限？真的吗？显然不是，因为在我们的层次之上，生存之力，承受情动之力量，以及行动之能力都必然是有限的。只有上帝才享有一种绝对无限的力量。好吧，不过在某些极端的情形之中，通过我所拥有的情状—观念，我不停地穿越着这些行动能力之流变，通过我所拥有的情状—观念以及我所发生的际遇，我不停地追随着 *affectus* 的连续流变之线，以至于在每个时刻，我的承受情动的力量都得以完全实现和实施。就是以悲苦或愉悦的样式获得实现。当然，这两极也可以同时实现，因为很容易理解的是，在构成我们的亚—关系之中，我们自身的一部分可能由悲苦所构成，而另一部分则可能由愉悦所构成。存在着局部的悲苦和局部的愉悦。比如，斯宾诺莎曾给出下面这个痒的定义：一种局部的愉悦，也就是说，并非整个痒的体验都是愉悦的，也可能存在某种愉悦，它引发了另一种不同性质的并存的烦扰，也即悲苦：我的承受

情动的力量倾向于被超越。对于某人来说,没有什么超越了他/她的行动能力的东西是好的。一种承受情动的力量,实际上就是一种强度或一种强度的阈限(seuil)。

斯宾诺莎实际上正是想要以一种强度的方式来界定人的本质,将其视为一定量的强度。只要你还未认识你自身的强度,那你就有可能遭遇到有害际遇的危险,你将不得不说:这很美,无论是过度还是放纵……但其实不是放纵而是失败,唯有失败。这是对于那些嗑药者的忠告。恰恰是承受情动之力的现象被超越,陷入灭顶之灾。

当然,我这代人平均而言在哲学上接受了更多的教育和培养,我们已经习以为常,但形成反差的是,我们在其他领域之中(比如音乐,绘画或电影)却体现出一种极为惊人的缺乏教养。我有这样的印象,对于你们中的许多人来说,关系已经发生变化,也即,关于哲学你们一无所知,却对很多别的事情有着具体的掌握:比如一种颜色。你们知道一种声音是什么,一个图像(image)是什么。一种哲学就是一种对概念进行综合的方式,而创造一个概念,这完全与意识形态无关。一个概念,就是一头野兽(bête)。

到目前为止,我所界定的只是行动能力的增强与减弱,而且,无论行动能力是增强还是减弱,相应的情动始终是一种情绪。无论是增强我的行动能力的愉悦,还是削弱我的行动能力的悲苦,在这两种情形之中,它们都是情绪:**愉悦的情绪或悲苦的情绪**。然而,在这个由那些致力于对我们施加悲苦情绪的人所操控的世界上,斯宾诺莎再一次揭穿了谎言。神父需要他的那些信众产生悲剧情绪,需要他们自觉有罪。我尚未界定何为行动能力。自发—情状(auto-affections)或积极情动的存在意味着,我们自身拥有行动能力,并且在某个时刻,我们得以脱离情绪的领域、从而进入到行动的领域之中。这就是我们接下来要看到的。

我们怎能脱离情状—观念?怎能脱离由我们行动能力的增强或减弱所构成的被动情动?怎能脱离不充分观念,一旦我们知道生存条件似乎将我们自身严格限制于这个世界之中?正是由此,应该将《伦理学》解读为一种戏剧性转折的铺垫。它将会向我们讲述那些积极情动,在其中不再有情绪,行动能力被克制、而不再贯穿所有那些连续流变。这里,存在着一个极为严格的要点。在"伦理"与"道德"之间有一种根本的差异。斯宾诺莎并不致力于道德的建构,理由很简单:他从未追问我们应该做什么,而是始终追问我们能做什么,什么是我们的能力所及;**伦理是一个能力的问题,而绝不是一个责任(devoir)的问题**。在这个意义上,斯宾诺莎从根本上说是非道德的。对于道德问题,对于善与恶,他怀着一种达观,因为他甚至都不明白这些到底意味着什么。他所理解的,唯有适宜的际遇与有害的际遇,能力的增强与减弱。在这里,他构建的是一种伦理,而远非道德。这也是为何他给尼采留下如此深刻的印象。

我们全然被限制于这个由情状—观念及悲喜的连续情动流变所构成的世界之

中,因而有时我的行动能力得到增强,嗯,有时它又减弱;然而,无论它是增强还是减弱,我都仍然为情绪所困,因为在这两种情形之中,我都尚未拥有它,也即我仍然与我的行动能力相分离。因而,当我的行动能力增强之时,这就意味着我的分离程度相对较小,反之亦然。但我确实与我的行动能力相分离,我并未拥有它。换言之,我并不是我自身情动的原因,而正是因此,它们之所以在我身上产生,是因为别的事物:我因此是被动的,我处于情绪的世界之中。但,还有概念—观念与本质—观念。

概念,基于对原因的理解的充分思想样式

在概念—观念的层次上,一种即将脱离这个世界的途径已然出现。我们完全被遏制,被封锁于一个绝对无力的世界之中,即便当我的行动能力得到增强,那也只是一个流变的片段,没有什么能向我确保:在街角那里,我头上不会被棍子重重一击,由此我的行动能力也将再度减弱。你还记得,一个情状—观念就是一个混合体,也即,它所表象的是一个身体/物体对我的身体的作用效果。

一个概念—观念不再关涉另一个物体/身体对我的身体的作用效果,相反,它涉及、并以之为对象的是这两个身体之间的特征性关系是否适宜。

若存在着这样的观念——我们尚不清楚它是否存在,但我们总可以界定某物,即便最终不得不得出它不可能存在的结论——这就是一个名义上的界定。我会说,概念的名义界定就是,作为一个观念,它所表象的并非一个物体对另一个物体的作用、也即这两个物体之间的混合,而是它们的特征性关系的内在适合或不合。

举个例子。如果我对名为砒霜的物体的特征性关系以及人体的特征性关系有着足够认识,我就能对这两种关系的不合之处形成一个概念:砒霜的特征性关系破坏了我的身体的特征性关系。我中毒了,我丧了命。

你们看到,不同于情状—观念,不再对两个物体/身体间的外在混合或作用进行把握,**概念—观念上升至对原因的理解**,也即,如果说混合体有着如此这般的效果,那正是通过这两个物体/身体间的关系以及一个身体/物体的关系与另一个身体/物体的关系彼此构成的方式。总是存在着关系的彼此构成。当我中了毒,砒霜这个物体就将我身体的不同部分带入了另一种关系之中,后者有别于我的特征性关系。这时,我的身体的不同部分进入到一种由砒霜引发的、与之完美结合在一起的新关系之中;砒霜很满意,因为它从我身上汲取养分。砒霜体会到一种愉悦之情,因为正如斯宾诺莎的精妙之语,每一个物体都有一个灵魂。因而砒霜是愉悦的,而我则显然不是。它诱使我的身体部分进入到一种与它的关系结合在一起的关系之中。我感到悲苦,我迈向死亡。你们看到,如果你能达致概念,这是一件很棒的事情。

我们离一种解析几何并不远。一个概念,它远非抽象,而是极为具体的:这个物体,那个物体。如果我拥有了那个令我不快者的灵与肉的特征性关系,并使之与我自

身的特征性关系相关，那我也就理解了一切，我将认识原因、而非仅仅是那些与原因相分离的结果。这时，我将拥有一个**充分观念**。

如果我明白某人为何令我愉悦，亦是如此。我刚才举了一个饮食关系的例子，但是当我们谈及爱的关系之时也无需转换方向。这并非仅仅是说斯宾诺莎将爱理解为饮食，同样，他也将饮食理解为爱。看一看斯特林堡(Strinberg)笔下的这对夫妻，先是关系的解体，随后又重归于好，破镜重圆。此种 *affectus* 的连续流变是什么？为何对于某些人，某种不合会变为适合？为什么有些人只能生活在无止境重复的家庭纠纷之中？他们不断挣脱，就像是冲了一次次的冷水澡。

你们明白概念—观念与情状—观念的区别。一个概念—观念必然是充分的，因为它是一种对于原因的认识。斯宾诺莎在这里并非仅运用“概念”这个说法来描绘这两种观念，他还使用了“**共同概念**”(notion commune)这个词。这个词太过含混：它意味着对于所有心灵来说都是共同的？是或否，这在斯宾诺莎那里是个细枝末节的问题。无论怎样，千万别把共同概念混同于一种抽象。

他始终将共同概念界定为：它所表象的是对于所有物体或诸多物体(至少两个)来说的共同之物，且无论对于整体还是部分来说皆是共同的。因此，确实存在着所有心灵共享的共同观念，但之所以如此的前提是，作为观念，它们首先表象着所有物体所共享的共同之物。因而它们绝非抽象观念。而所有物体所共享之物为何？比如，处于动或静的状态。动与静正是为所有物体所共享的概念的对象。因而，存在着这样的共同概念，它指示着两个身体或两个灵魂所共享之某物。比如，某个我爱的人。再次强调，共同概念不是抽象的，它与种或属无关，而实际上就是对诸多或所有物体的共享之物的陈述；或者，正如所有的物体都既是一又是多，我们就可以说，在每个物体之中都存在着共同之物或共同概念。这样我们又落入到这个问题：我们如何得以摆脱将我们限定于混合体中的此种境况？

这里，斯宾诺莎的文本是极为复杂的。我们只能以如下的方式理解此种解脱之途：当我身处偶然际遇，承受情动之时，有时我承受的是悲苦的情动，有时则是愉悦——大致说来。当我承受悲苦情动之时，我的行动能力减弱了，也即，我进一步与此种能力相分离。而当我承受愉悦的情动之时，此种能力就增强了，也即我与它的分离程度较小。好。如果你觉得自己在承受悲苦的情动，那我相信所有一切都是无望的，根本没有解脱之途。道理很简单：在那种削弱你的行动能力的悲苦之中，没有什么能令你脱出泥沼、从而对施加悲苦的物体/身体和你自己的身体所共享之物形成一个共同概念。不难理解，那个物体/身体之所以能令你产生悲苦的情动，唯一前提是它对你的作用处于一种关系之中，而后者与你自身的关系不合。斯宾诺莎的意思很简单，悲苦不会令人明智。在悲苦之中，我们是无可救药的。正是出于这个原因，当

权者需要臣民身陷悲苦。痛苦绝非是一种富有理智或生机的文化游戏。每当你承受着一种悲苦的情动，就有一个物体/身体作用于你的身体，一个灵魂作用于你的灵魂，使你身陷困境，陷入一种与你自身的关系不合的关系之中。这时，在此种悲苦之中，没有什么能引导你形成共同概念，也即对于两个身体与两个灵魂所共享之物的概念。他所说的这些充满了智慧。正是因此，对死念念不忘是世间最卑贱的事情。他由此与整个哲学史——作为对死亡的沉思——对立起来。他的原则就是，哲学是一种对于生而非死的沉思。显然，这正是因为，死亡总是一种有害的际遇。

另一种情形。你被施以愉悦的情动。你的行动能力得到增强，但这并不意味着你仍将拥有它（愉悦的情动），而只是意味着这个事实，即当你被施以愉悦的情动，这就表示、表明如此作用于你的身体和灵魂以一种与你自己的关系彼此结合和构成的关系施加情动。这同样适用于爱的模式与饮食的模式。因而，在一种愉悦的情动之中，那个对你施加情动的身体表明了它的关系与你的关系之间的彼此构成，而并非是它的关系瓦解了你的关系。这时，某物促使你形成一种观念，它表象着施加情动于你的身体与灵魂和你自己的身体与灵魂之间所共享之物。在这个意义上，愉悦令人明智。

在这里，我们觉得这是一件有趣的事情。无论他是否运用几何方法，我们都完全赞同他所说的一切，他有能力证明这一点。然而，这里明显诉诸真实经验。明显诉诸感知方式，或更是一种生活方式。理应痛恨那些悲苦的情绪。在斯宾诺莎那里，悲苦情绪的清单是无限的，他甚至极端到说，任何奖赏的观念都包含着一种悲苦的情绪，所有骄傲的观念都包含着一种罪恶的情绪。**这是《伦理学》中最精彩的片段之一**。

愉悦的情动就像是一个跳板，它们使你经历某种如若没有悲苦便永远无法经历的事物。它使得我们形成对于施加与被施加情动的身体所共有之物的观念。这有可能失败，但当成功之时，我便变得明智。某人在陷入爱河之同时也变得擅长于拉丁语……这在我们这个研讨班中可以看到。这有什么联系？某人是如何进步的呢？我们绝不会沿着一条同质之线而进步，就像是这里的一件事情使得我们在那里获得进步，这里的一点小愉悦发动了一个开关。再一次，必须画一张地图：在那边发生了什么，使得这边的开关被打开？一个小愉悦顿时使我们进入一个具体观念的世界，它肃清了悲苦的情动或那些处于挣扎之中的事物，而所有这些都构成了一个连续流变的一部分。但同时，这个愉悦还推动我们进一步逾越了连续流变，它使我们至少拥有了一种掌握共同概念的潜能，理应对此进行极为具体的理解。这些都是非常局部的事物。如果你成功地形成了一个共同概念，无论这是处于你与这个人或这个动物的哪个关联点上，你会说：最终我还是有所理解，要比昨天更为明智。你所说的“我理解”往往就是你形成一个共同概念的时刻。但你是以一种非常局部的方式形成它，也即

它不会给予你所有的共同概念。斯宾诺莎全然不是以一个唯理论者的方式来思索：对于唯理论者来说，存在着理性的世界和观念的世界。只要你拥有了一个观念，那显然你也就拥有了所有的观念：因为你是有理性的。斯宾诺莎认为，有理性，也就是有智慧，而这是一个有关生成的问题，它以独特的方式改变了理性概念的内容。必须懂得如何营造与你相适合的际遇。

没人会说某个超越了他/她的承受情动的能力的事物是好的。最美好的，莫过于生活于边缘，生活于承受情动能力的极限。也就是说，之所以存在着极限的愉悦，正是因为存在着愉悦或悲苦的极限；然而，所有那些超越你的承受情动能力的极限的事物都是丑恶的。相对丑恶——对于苍蝇是好的，对于你却未必……

不再有抽象概念，不再有对于所有人都适宜的模式。关键在于，对于你来说，你的能力为何。劳伦斯说过一句极为斯宾诺莎式的话：一种超越了你的承受情动能力的强度是危害性的(参见其遗稿)。必然如此：一种对于我的眼睛来说过于强烈的蓝色，我不会说它是美的，或许它对于别人来说是美的。你会对我说，存在着对于所有人都好的事物……当然，因为承受情动的能力是复合性的。假设有一种承受情动的能力非常有可能得以界定整个宇宙万物的承受情动的能力，那是因为所有关系都无限地彼此构成。但并非在任何一种秩序中皆是如此。我的关系无法与砒霜的关系相结合，但这能产生什么？显然，对于我来说，这能产生很多东西。但就此刻而言，我的身体的不同部分再度进入到一种新的关系之中，后者与砒霜的关系相互结合。必须了解，在何种秩序之中关系得以相互结合。但如果我们知道整个宇宙的所有关系结合于何种秩序之中，就能够界定整个宇宙的承受情动的能力，这就是 cosmos，作为一个身体或一个灵魂的世界。

这时，根据结合在一起的关系的秩序，整个世界化为一个单一的身体。这时，你真正拥有了一种承受情动的普遍能力：上帝，作为整个宇宙的原因，本质上具有一种承受情动的普遍能力。说他在这里以一种怪异的方式运用上帝的观念，这是无益的。你体验到一种愉悦，你感到此种愉悦与你切身相关，与你的某些重要的基本关系(特征性关系)密切相关。这里，它必须对你起到跳板的作用，由此你形成概念—观念：那个施加情动于我的身体和我的身体之间何以相合？那个施加情动于我的灵魂与我自己的灵魂何以相合？这些都是基于它们之间的关系构成、而非偶然际遇来考察。你的操作与通常的做法正相反。

通常，人们对不幸如数家珍，而神经质与抑郁症皆由此发端，也即，当我们进行清算之时：该死！看看这个，还有那个……而斯宾诺莎所倡导的则正相反：与其清点我们的悲苦，还不如以一个愉悦为出发点，当然前提是我们感到它切身相关。由此，我们形成了共同概念，并试图以局部的方式来拓展此种愉悦。这就是生命的劳作。对

比于某种愉悦,我们试图缩减悲苦的相对比例,并尝试如下壮举:我们对指涉某个身体与我自己的身体间的相合关系的共同概念充满确信,从而也会尝试对悲苦运用同样的方法。但我们不会基于悲苦来着手,也就是说,我们将试图形成共同概念,由此最终理解身体之间的相合与不合的生命方式。这不再是一种连续流变,而变为一条钟形曲线。你从愉悦的情绪,行动能力的增强出发;你利用它们来形成第一种类型的共同概念,它所表象的是施加愉悦情动于我的身体和我自己的身体之间的共享之物,你最大限度地向着你的生动的共同概念开放,由此再度朝着悲苦下降。但这一次,你是带着已然形成的共同概念,为了理解为何这个身体与你的身体不合,这个灵魂与你的灵魂不合。

这时,你已经可以说,你处于充分观念之中,因为实际上你已经进入到对原因的认识。你已经能说你处于哲学之中。唯一重要的,就是生活的方式。唯一重要的,就是对生命的沉思,而哲学只能是一种对生命的沉思,而远非一种对于死亡的沉思。它的操作旨在令死亡最终仅影响到我身上相对最微小的成分,也即,仅将其作为一种有害的际遇来体验。众所周知,当一个身体疲惫之时,陷入有害际遇的可能性就增加了。这是一种共同概念,一种对不合的共同概念。只要我还年轻,死亡对于我就确实是身外之物,确实是一个外源的偶发事件,除非是那些内发的疾病的情形。这里不存在共同概念。而另一方面,事实是,当一个身体衰老之时,它的行动能力也就减弱了:我已不复昨日之所能;这种伴随着衰老过程的行动能力之减弱,才是令我着迷之处。

严格说来,一个小丑是什么?无非是这样一类人,他们不接受衰老的事实,不懂得如何尽快地衰老。但也不应该太快衰老,因为这也同样是另一种成为小丑的方式:装扮成老者。一个人越是衰老,就越不想陷入有害的际遇;而当一个人还年轻,他就会欣然投入有害际遇的危险。有一类人的举止是迷人的,在衰老令他们的行动能力减弱之际,他们的承受情动的能力也发生了变化,但他们并没有这样做,而是继续扮成年轻人的样子。这是极为可悲的。在菲茨杰拉德的小说《滑水插曲》中,有一个迷人的段落,以十页的篇幅书写不知如何变老……你们明白,那些对于观者自身来说非同寻常的景象。懂得如何变老即是达到这样一个阶段,在其中,共同概念会令你理解为何事物或其他身体不合于你自己的身体。于是,必然需要去发现一种新的优雅,岁月凝聚的优雅,其要义即是不再执著。这是一种智慧。不再是健康的体魄令我们说"享受人生吧",不再执著于生命。斯宾诺莎对于死亡有一种令人赞叹的洞察,他非常清楚自己能够做什么,也知道如何对其他哲学家说"滚蛋"。莱布尼兹曾窃取他的手稿中的一些片段,后来又把它们说成是他自己的。关于这件事有很多轶闻——莱布尼兹是一个危险的家伙。我总结一下。在这第二个阶段,我们获得了概念—观念,而关系就在其中彼此构成。再说一次,这并不抽象,我已经尽力说明这是一个极为生动

的过程。我们脱离了情绪。我们获得了对行动能力的明确把握。概念的构型不是抽象观念,严格说来,它们就是生命的规则,赋予我对于行动能力的掌控。共同概念,就是**第二种知识**。

本质,通向纯粹强度世界的途径

为了理解第三种知识,必须先已理解第二种。唯有斯宾诺莎才能步入其中。超越共同概念……你们已经注意到,虽然共同概念不是抽象的,但它们却是集合性的,总是指向一个多元体(multiplicité)。不过,它们并未因此就更少具有个体性。它们是身体之间彼此相合的媒介,从根本上来说,它们是所有身体/物体之间彼此相合的媒介——在那时,整个世界化为一个个别体(individualité)。因而,共同概念始终是个体性的。逾越了关系的彼此构成,逾越了界定共同概念的内在相合,还存在着特异的本质(l'essence singulière)。差异何在?必须指出,从根本上来说,我的关系及特征性关系表达了我的特异本质,但这并非一回事。为什么?因为我的特征性关系——我在这里说的并非完全、而只是大致基于文本……共同概念或我的特征性关系仍然与我的身体的广延性部分相关。我的身体由无限部分构成,这些部分无限拓展,并进入到与我的本质相对应的如此这般的关系之中。我的特征性关系与我的本质相对应但并不相混同,因为它们仍然是这样一些规则,调节着在动静之间相互联结的我的身体的广延性部分。然而特异本质就是力量的一种等级,也就是说,它们就是我的强度阈限。介于最高与最低之间,我的诞生与死亡之间,就是我的强度阈限。斯宾诺莎所谓的特异本质,在我看来就是一种强度之量,就好比我们中的每一个人都为一种指向其本质的强度复合体所界定,但同样也为一种对拓展的、广延性的部分进行调节的关系复合体所界定。由此,当我拥有了概念性知识,也即认识了对身体之间的相合与不合进行调节的动静关系——基于它们的拓展的、广延性部分的视角,那么我就尚未充分拥有我的强度性的本质。

上帝,又是什么?当斯宾诺莎以绝对无限的力量来界定上帝之时,他已经清楚表达了自身。所有那些他明确使用的说法:等级。等级的拉丁文形式是*gradus*,而*gradus*则指向中世纪哲学的一段漫长的传统。*Gradus*,就是强度之量,与广延之量彼此对立与区别。因此,有必要将每个人的特异本质理解为一种强度或强度的极限。它是特异的,因为无论我们之间存在着怎样的种或类的共通性——比如我们都是人类,但没有两个人具有相同的强度阈限。

第三种知识,或对观念—本质的发现。它之所以发生,就是当我们从共同概念出发,经历了一种新的戏剧性转折,最终进入到世界的第三个领域:本质的世界。在这里,人们在彼此关联之中认识到了斯宾诺莎所谓的——无论怎样,我们都无法脱离一方去认识另一方——我的特异本质,上帝的特异本质及外在物体的特异本质。

这第三种知识一方面诉诸犹太教的神秘主义，但另一方面又牵涉到斯宾诺莎所特有的一种神秘的、甚或是无神论的经验。我认为，理解这第三种知识的唯一途径，就是把握这个事实：逾越了际遇与混合的秩序，还存在着下一个阶段，即指向特征性关系的概念。同样，逾越了特征性关系，还存在着特异本质的世界。那么，当我们在这里形成了作为纯粹强度的观念之时，在其中我自身的强度将会与外在事物的强度彼此适合，这时第三种知识就出现了。因为，如果说所有物体之间确实彼此不相合，如果从支配着一个身体或一个灵魂的拓展的、广延性的部分的关系来看，万物之间确实彼此不相合；如果你达到了一个纯强度的世界，所有一切都被设想为彼此相合。这时，正如斯宾诺莎所言，你对自身的爱也就同时是对不同于你的事物之爱，同时是对上帝之爱，也是上帝对他自身所怀有的爱，等等。

在这个奥秘的要点之中，我感兴趣的正是这个强度的世界。在这里，你拥有掌控，并非仅仅是形式上的，而且更是以一种实现了的方式。这甚至都不再是愉悦。斯宾诺莎发现了这个奥秘的词语，至福(béatitude)或积极情动，也即自发情动(auto-affect)。但这仍然是极为具体的。第三种类型的知识，就是一个纯粹强度的世界。

诞于未来的情动现实
——关于威胁的政治本体论

[加拿大]布莱恩·马苏米/文　郃蓓/译

未来至上

2005年，魁北克一家以严肃而闻名的报纸刊登了一则头条，惊呼："下一场流行病虽未出现，它的威胁却已彰显"(Soucy 2005)。文字下方有一张大幅彩色图片，图片是一只凝神而视的鸡，带着一副假惺惺的无辜模样。

观察：还未发生的事就可登上报纸头版，这就是我们身处的时代。

人际传播禽流感就是其中一例。这些来自未来的非存在实体(nonexistent entities)，为数众多，让此刻充满恐惧。在我们身处的这个时代，尚未发生的事情可以登上头条，风头还时常盖过当下发生的事件。昨日之闻曾是新闻报道的重点；如今，其光芒在耀眼的明日之事中日渐暗淡。千禧年的来临就曾在当时尚不存在的电脑"千年虫"面前黯然失色。某位未来的总统在那时就做出预言："我想我们都同意，过去结束了。"[①]

问题：那些尚未发生的非存在如何能比刚刚发生的事情更为现实？

威胁来自未来。它或许会接踵而至，但它最终将至于何处、达到何种程度，我们皆未可知。威胁没有穷尽，但它也非从不结束。我们不知其所是或其所不是，我们也无法摆脱威胁。即便某种危险已在此刻清楚呈现，这也并不意味着威胁即将结束。总有一种潜在的不安立于前方，让人觉得接下来事情会越来越糟。任何既成事件都

---

① 乔治·W. 布什，《达拉斯新闻早报》，2000年5月10日，引自米勒，2002年，第251页(Gorge W. Bush, *Dallas Morning News*, May 10, 2000, cited in Miller 2002, 251)。

无法耗尽这种莫名的潜在不安。总有不确定的残余——某种尚未实现的剩余危险。此时此刻就笼罩在剩余危险的阴影之中。危险潜在，且无法确定。它们时刻奔回未来，进行自我更新，昭示下一个事件即将来临。

能进行自我更新的潜在危险就是来自未来的威胁现实。这种威胁现实非常真实，它对未来事件的潜在掌控胜过一切已经真实发生的事情。未来的威胁是非存在，正因如此，它不是真实，而是极度真实。

观察：威胁将永远笼罩未来。

过去未来

倒回：2004 年，夏。乔治・W. 布什正在竞选连任总统。伊拉克战争让他非常被动。在他第一任期内，政府找理由发动伊拉克战争，指控萨达姆・侯赛因拥有大规模杀伤性武器。外界要求他承认这样的理由毫无事实根据。压力不断升温。虽然事实情况早已被关注核查此事的人们知晓，小布什却首次予以承认，同时他还接着辩解道，侵略伊拉克尽管缺乏事实依据，可这并不意味着他做出的是错误的决定——“尽管我们还没有发现那些武器贮存，我还是相信我们进入伊拉克是正确的。正因为我们这么做了，美国比以前安全了。我们除掉了美国公开的敌人。这个敌人拥有制造大规模杀伤性武器的能力，而且他还会将这种能力传给有心于此的恐怖分子。”（施密特、史蒂文森 2004，A9）

侵略伊拉克之所以正确，乃是因为**曾经有个未来的威胁**。这是谁都无法抹除的“事实”。虽然威胁是潜在的，它在此刻尚未呈现为清晰可见的危险，但这并不代表它不在，相反，由于威胁的隐而不存，它比什么都真实。未现实化的未来威胁跨越过去，横穿现在，一路踉跄，奔向将来。它的真实将至永远。

未来威胁之所以会一直真实下去，是因为人们之前真实地感觉到了危险。不管危险本身是否属实，至少人们通过恐惧感受到威胁。恐惧的感觉能让尚不真实存在的成为某种存在。因此，威胁的确能够以某种方式真实存在：即作为先兆而存的恐惧。威胁对于此时此刻来说就是逼近的现实，这种现实是情动的真实。

面对未来的威胁，恐惧就是此刻预想的现实，是作为非存在的感受现实（the felt reality），是事物若隐若现的**情动事实**（affective fact）。

非存在的现实一旦形成，就会驱之不去。正如过去的某种预想，它依然还会存在，并将一直持续下去。非现实化的威胁是真实的，它拥有某种过去未来的全部情动现实，人们可以真实地感受到这个情动现实。未来威胁不是虚妄，它只是在推延，在

不断敞开。它穿越时间，总是向前，不会停留在感受出现的过去时刻。从感受出现的那刻开始，未来威胁就是无尽的循环，过去中蕴含着将来。它穿过线性时间，却不属于线性时间。未来威胁是一种非线性循环，这个循环将一直持续。

命题：如果我们感受到威胁，那么威胁就已经存在。以情动来说，威胁是自因的（self-causing）。

推论：如果我们感受到威胁，这就表明威胁不仅已经存在，而且还将一直存在。在自因的非线性时间中，威胁一旦存在，将永远存在。

双重假定

威胁的感受现实一直在为先发制人行动提供合法性。为了防止威胁浮现为清晰的此刻危险，先发制人行动依据恐惧的情动事实，获得行动的合法性，却将真正的事实撇在一旁[①]。由此形成逻辑循环：预先行动总是正确的。这种循环不是逻辑上的失败，它遵循的是另一套逻辑。这套逻辑与"威胁的自因"如出一辙，二者都是情动操作。

依情动而定事实的逻辑带有假定性——布什之所以这么做，是因为萨达姆本来可能会做出他实际上没做出的事情。布什的这个辩解本身并不能证明先发制人逻辑合理，因为萨达姆实际上没有制造大规模杀伤性武器的能力，这样就不存在是否要先发制人的问题。先发制人逻辑依据的是双重假定。"五角大楼新保守派的理由是：中情局只是过于强调萨达姆**所能做的了**，其重点应该放在**萨达姆如果有能力，他将会做出什么**。"（Dorrien 2004，186）

在现行的新保守派看来，布什的温和恰如中情局，他低估了自己的正确性。按照他们的观点，即使萨达姆没有制造大规模杀伤性武器的能力，布什也是正确的，因为萨达姆"如果有能力，他就会这么做"。这个情况是开放式的。未来的任何时候，萨达姆都有可能获得这种能力，而只要他有这个可能，他就会这样做。可能怎样，就会怎样——这就是双重假定（double conditional）。

得出此刻威胁的逻辑是逆向的，要一步步从确定的真正事实往回推。真正的事实如果是：萨达姆有大规模杀伤性武器。那么往回一步是：他拥有制造大规模杀伤性

① 所谓"真正的事实"，我是指能确立普遍事实的规范体系（法规、常规、合意等）所能界定的情形。在这个规范体系的管辖下，问题正常解决，系统运行无需采取预先措施（如司法体系、管理审查程序、同行评议流程等）。

武器的能力。再往回一步是：即便他没有这个能力，但是假如有可能，他就会那样做。这种倒推建立在对人品和意图的假设之上，假设无法以确凿的实证为基础，却得到人为肯定。倒推所携带的确定，并不来自真正的事实，而是来自情动事实。威胁带来的感受现实呈现出某种极致的真实，能够转化为相关的感受确定，即使这种确定缺乏其他观察基础。上述推论便带有这种难以言喻的某种直觉感受的确定性。布什公开而自豪地采纳了这种直觉感受，并据此迫不及待地发动伊拉克战争，做出最高决策。[①]

虽然先发制人逻辑诡称指涉当下现实，但是这种从真正的事实倒推的逻辑，造成其自身的合法话语和当下语境的客观内容之间的断裂。倒推本身就意味着威胁和可观察的现实之间的断裂，由此在当下产生了某种逻辑裂隙，威胁的现实从此处穿过当下，滑向并推延到未来。通过双重假设的逻辑孵化，威胁避开此刻，回到自因的未来。

受情动驱使的"就会怎样"/"可能怎样"的逻辑，在推论上确保了真正的事实向任何先发制人意图和目的敞开。以往，行动命令必须依据当下清晰可见的危险——甚至是紧急危险。现在，威胁不再需要现实化，情动逻辑将它从中解救出来。先发制人权力所遵循的鲜明规则是：目标朝向"尚未成形的紧急威胁"。这里没有说是紧急危险，更不用说明确的当下危险了。[②]再次重申：威胁一旦降临，将永远存在。

问题：既然先发制人政治以没有实际根据的情动事实为基础，它何以能维护自身政治的合法性？难道指出真正的事实不足以使之崩溃吗？

观察：布什赢得连任。

再次正确

快进：一年后。2005 年，夏。美国入侵伊拉克两年多之后，民意测验首次显示，大多数美国民众反对伊拉克战争。先发制人行动——或者说那场不惜一切代价的特殊行动——的合法性正摇摇欲坠。其实，公众早就得知入侵伊拉克的决定缺乏事实基础，大众反对却是距此之后好长时间。民意逆转开始于阿布格莱布监狱（Abu Ghraib）

---

① 有关布什和作为决策原则的直觉感受，见伍德沃德（Woodward 2002，16，136－137，145，168）。

② 战争的传统规则是当受到的攻击为"明确的当下危险"时，可采取先发制人行动。在面临真正的危险时，先发制人行动只能是防御自卫性的。而当今新保守主义信奉的先发制人原则却为抵御威胁的进攻行动辩护。这些威胁尚不紧迫，或者根本还没有出现的迹象。布什总统在向全国人民致辞时清楚地说道："如果我们坐等威胁成为现实，那会耗去太长时间。我们必须向敌人宣战，打乱敌人的计划，在最坏的威胁出现之前就加以对抗。"这是布什在发动伊拉克战争后首次正式阐明这个新原则。（布什 2007）

酷刑照片曝光之后。[1]这些照片广为流传,举世震惊。随之而来的就是反情动(counteraffective)罢工与民意转变。酷刑照片带来情感上的反—策动,直至此时,选民们才与入侵缺乏事实基础这件事发生共振,不再像以前那样接受先发制人逻辑。布什却依然无畏地企图再次推行先发制人的想法。他发布广播演讲,向全民解释他不会撤退。他给了个理由,这个理由至少以后两年他都会用。[2]

他说:“推翻萨达姆·侯赛因政权的决定也许只有部分人赞同,但是这次反恐战争中,伊拉克已经成为恐怖分子的核心阵地,这点所有人都会赞同。”(布什 2005)布什政府先用大规模杀伤性武器来为入侵辩解,现在又找出另一条重要理由,就是将萨达姆和基地组织联系在一起,视其为恐怖分子。这种断言在其演讲之前就早该撤销。事实情况是美国入侵之时,基地分子还不在伊拉克,然而,现在这却成为美国正确用兵的理由:基地组织现在在伊拉克,这恰恰证明了之前如果有可能,他们就会在那里。

不管威胁成不成为现实,可能怎样/ 就会怎样的逻辑都能运作。威胁不成为现实——要是有可能,它总还会存在;威胁成为现实——那么不过继续显示出过去真实事件所具有的未来潜能。如此一来,从未来事实回看,之前的先发制人行动便具备了合法性。

有一点布什略过了,基地分子之所以现在出现在伊拉克,是由于美国入侵伊拉克。对伊战争升级为驱逐基地分子,这就是此次先发制人行动所带来的后果——这恰恰是它之前出战要制止出现的。

观察:先发制人行动能产生它所要针对的客体。如此这般,它就不会与其自身逻辑矛盾,不会破坏其行动的合法性。

命题:先发制人逻辑运作于情感层面,存在于非线性时间,循环往复于现在和将来。它不同于规范逻辑。规范逻辑不能有矛盾,遵循从过去到现在的因果关系,不会将实在的现实归因于未来,但是先发制人逻辑却不受这些逻辑规范的制约。

面粉袭击

暂停:几乎同一时间,蒙特利尔机场发生“有毒物质警戒”,进入紧急状态——有白色粉末从行李箱泄露。此事的真实情况要在必要的实验之后才能见分晓,那要等到两周以后。可是,无法等待——这可能是炭疽。对于这种潜在威胁必须立即采取

---

① 阿布格莱布监狱的照片于 2004 年 4 月首次曝光。布什政府为酷刑使用所作辩解的文件概要,见格林伯格和德特尔(Greenberg and Dratel 2005)。

② 例如,见诺尔顿(Knowlton 2007)。

行动。关闭机场。关闭通往机场的高速公路。身穿白色消毒服的人员迅速到来。特种部队和警察蜂拥而至。恐慌的乘客被隔离在航站楼。新闻报道的直升机在机场上空盘旋。粉末若为炭疽时要采取的所有行动都在抢先得到实施。公共安全机构紧张而迅速的反应也导致了商业流通的重大中断。不过,事发现场很快进行了消毒处理,生活恢复常态。

观察:先发制人权力从前线战场返回到国内阵线(甚至扩及那些没有卷入军事行动的国家)。在国内,可能怎样/就会怎样的逻辑与公共安全措施联手,关涉到警报发布,因而呈现出一种特别的形式。即使最细微的潜在威胁信号也会引起警戒,触发即刻行动。回应威胁采取的行动,与处理真实危险所需行动一致,产生的效果也一样。预先防御措施引发出经济和日常生活的中断,而这种中断正是恐怖袭击原本想要却未能做到的。

命题:防御性的预先行动,在方式上与进攻性的预先行动一样,能够产生它所反对的后果。随着防御行动更加迅猛,防御与进攻、国内安全与军事行动之间的边界日渐模糊。

两周以后,粉末得到鉴定——是面粉。在得知没有有毒物质之后,新闻报道还是继续将此次事件称为"有毒物质警戒"。[①]没有人称它为"面粉警戒"。此次事件在人们的情感上留下的是白色粉末带来的恐怖尘烟。面粉被卷入其中,沾染上炭疽恐慌。面粉呈现出的白色和粉末状,与炭疽相似,因此也带有罪责。按照预先防御逻辑,此次事件就是有毒物质的警戒事件——不是因为物质有毒,而是因为要对潜在的有毒物质警戒。

观察:所涉物体的真实面目还未得到明确鉴定,警报便可以决定它们作为某种潜在威胁的一般属性。即使日后这些物体(或者,这些人)实际上证明为不带危险,警报还是正式宣布它们在警戒期内为威胁,因为物体的外在特征符合危险品的大概描述。警报解除后,这些物体继续受到此次事件的情动牵连——它们事实上总是会和警戒产生的恐慌联系在一起,而恐慌又向未来输送着威胁。

命题:威胁的情动现实具有传染性。

命题:通过警报机制,威胁能够将自身假定的特性叠加在客观情形之上。于是,威胁的假定因素和客观的确定因素达到共存。然而,对于公众来说,威胁还是会胜出一筹,因为"可能怎样——就会怎样"的特性指向未来,其情动运作更牵动人心。如此

---

① 见"ADM"2005(附照片和说明)。

这般,威胁便获得一种优先的政治在场和潜能。[1]

"面粉"事件最终以对政府安全措施进行改善的后续报道结束,这就是此次"有毒物质警戒"的结果。这个错误警戒,却以一副明显改进乘客安全的面目呈现于新闻媒体。("ADM" 2005)

命题:预先防御行动的明确目的是确保安全,然而确保安全的基础却是行动自身悄然带来的不安定。这种不安定原本就是它要消除的,也就是说,预先确保安全依靠的是预先防御行动带来的不安全。如此,预先行动促成的恰恰是其自身得以实施的条件。为了保证自身得以运作,预先行动捕获潜在威胁特有的自因能力,而这种潜在威胁恰恰是行动所要消除的目标。

确实模糊

倒回:2005年,10月,纽约。米切尔·布鲁姆伯格(Michael Bloomberg)市长宣布整个城市进入警戒状态。他得到的消息令人不寒而栗:有人威胁要爆炸袭击纽约市的公交和地铁,具体引爆点"达十九处之多"。市长在电视新闻发布会上说:"这是我们第一次遭受如此明确的威胁。"联邦调查局(FBI)则宣布根据"可靠"情报,针对此次

---

[1] 物体或身体的情动感染隐含在威胁—事件之中,能够致使情动事实发挥作用,从而代替真正事实。(见第25页注释1)真正事实既没有遭到直接质疑,也没有被人遗忘,它只是无能为力。真正事实只能在情动事实的背后潜行,而情动事实则身居幕前,操控现实的运作。下面的例子反映出真正事实在情动事实面前如何黯然失色。2007年8月,布什总统撤回早先有意关闭有治法外权的关塔那摩监狱(Guantanamo Bay,位于古巴东南)的声明。在继阿布格莱布监狱虐囚丑闻曝光、有关阴暗的"黑牢"让"敌方战斗人员"悄然消失的内幕暴露、中情局在境外绑架嫌疑人并运送到第三国用刑的事情(美其名曰"引渡")备受指责等一系列事件发生之后,关塔那摩监狱已成为不利于美国政治的负面因素。之所以将关塔那摩监狱和前面这些治法外权行为归为一类,是因为它们都旨在抢先一步行动,以防按照标准司法程序对嫌疑人进行政府监管。这种策略频频使用,就是为了赶在正常司法程序实施之前尽快得到结论。于是,罪行还没得到证实,关押和刑罚就骤然降至。在押人员事先被认定为有罪,仅有的依据就是在他们附近碰巧显示出某种威胁的征兆。一些关塔那摩监狱的犯人关押数年后获释,又在美国人侵阿富汗期间在当地突然被捕,结果只不过是他们又在错误的时间出现在了错误的地点。在押人员不仅事先被视为有罪,而且一生都逃脱不了这种假设。不管他们做了什么,不管他们是否真的带来危险。他们都清洗不掉这个污点,仿佛自始至终就是罪人。这种视人有罪的感觉在情感上弥漫不去,能衍变为若干明确的情绪:敌意、怨恨、厌恶、怀疑。在押人员成了情动贱民。按照布什政府的要求,某些预计要释放的犯人不得被任何国家收留,甚至他们自己的国家也不行。这些在押犯,美国军方都不能够审讯,这意味着他们的案子还远远没到转入民用刑法体系这一步。即使案子交给新建的军事委员会,那里对证据的要求极低,被告获得辩护的机会受到严重限制。布什解释道,就是由于有这些案子,关塔那摩监狱必须开设下去。这可不是什么讥讽的说辞,里面也没有任何自认矛盾之处。监狱的大门紧锁着,为了关押那些严格来说无罪的人。布什继续解释道:"这不是有些人表面上想得那么简单。许多人不想杀手出现在他们的生活中,可关押的这些人大多数都会杀人。""这些人"若无罪,就应当释放,但是因为他们"会杀人",就不能释放。从常规逻辑的标准来评判,布什的推论好像没有想象中的那么不合道理,但是无罪与有罪是要依事实而定的,而不是事先认定的,这就是其矛盾之处。这种逻辑在中途就从真正事实转到情动事实。情动事实将这些无罪的人几乎认同为杀人者。毫无疑问,事先认定有罪是一种情动感染,其结果就是这些人真的永远有罪。因此,他们的罪得到**生效**(靠假设,如果他们可能怎么,就会怎样)。无限期的拘禁是他们身处的境况——陷于那种艰难的,耗尽生命的情动事实之中。这种情动事实所依据的不过就是提前认定某个事件发生,然而,这种提前认定却实际上替换了真正事实。见"布什召开新闻发布会"(2007)。

恐怖阴谋的抓捕已经在伊拉克展开。"机密行动已经部分瓦解了此次威胁。"尽管已经采取了进攻性的先发制人行动，可是还是感觉得到有剩余的恐怖威胁。于是，还要再次采取行动，这一次是防御性的：简化国内过境旅客的安保程序，加强市内监控，密切关注可疑人士和物品。佩恩站，有只可疑瓶子，里面可能装着危险品。立即隔绝，清除(如果可能，它就会是……)

第二天，国土安全部出来说话："情报机构有把握怀疑此次恐怖威胁的可信度。"它"太过具体。具体的时间、具体的物品、具体的袭击方式"。纽约市警察局局长也证实："的确，我们不得不做我们该做的……相信不久我们对是否真有危险品会有更理智的看法。"(Weissenstein 2005)

没有"真正的危险品"，也没有客观的"可信度"，威胁却还能如此明确，还要果断采取相应等级的预先行动。只要应对的是紧急威胁，相应的预先行动在逻辑上和政治上就是正确的，即使真实情况并不如此。甚至当后来客观证实情报不准确，没有实际危险，行动依然会被认为是合理的。①

命题：警戒不具指涉性，并不准确指向客观事件。衡量警戒的正确与否，取决于相应的预先行动是否及时、明确。警戒的价值则在于它的操演(performance)，它具备的是操演性的威胁—价值，而不是指涉性的事实—价值。赋予警戒正确性的，不是其语义内容与客观指涉之间的对应，而是威胁与触发的行动之间所具有的操演上的可通约性。在感受上，警戒关乎公共安全，衡量它的正确与否是绝对的政治问题。另外，威胁—警戒作为危险的符号，不会像指涉语言那样明确，衡量它的可信度和有效性的标准也不一样。

命题：威胁没有真实的指涉对象。

推论：先发制人是一种将没有真实指涉的威胁当作对象的权力模式。先发制人政治通过捕获潜在威胁来运作自身，与此同时，这种权力也就放弃了真实对象。

"9·11一代"

快进：跳至2008年美国总统大选。前任纽约市长鲁道夫·古利安尼(Rudoph Giuliani)正在加紧竞选。为了赢得竞选，他回顾了9·11，并展望未来的先发制人行

① 这次事件之后，没有媒体质问：凭着不可信的情报，到底什么人受到先发制人的攻击？这些人的现况又如何？他们是否被杀害？他们是否被"引渡"到第三方国家？会不会消失在"黑牢"当中？他们是否被送到关塔那摩监狱，然后无限期地关押在那里？他们的案子还会有人听吗？以上问题，似乎从未有人想到。威胁通过恐惧上演，整个事件就在情动层面发生，而不是真实层面。

动。他在《外交事务》上撰写文章，秉承着国防部长唐纳德·拉姆斯菲尔德(Donald Rumspheld)在布什第一任政府中的方针，表现出强硬的新保守主义立场。文章称言9·11恐怖袭击开创了新的世界—历史时代。古利安尼紧随拉姆斯菲尔德，将双子塔的倒塌称为反恐的"长期战争"的起点。在他看来，这就如同柏林墙的修建开始了冷战时代一样。"我们都是9·11一代"，他如此宣称。(Giuliani 2007)

9·11是真实的事件。它夺走上千人的性命，让无数人立刻陷入危境。面对9·11的恐怖暴行，人们目瞪口呆。震惊之余，接踵而来的便是挥之不去的恐惧。于是，危险转化为威胁，残存不散。因此，9·11是一次生产过度威胁的真实事件，它或许要比其他任何威胁生产源更能赋予先发制人政治合法性。布什政府不停援引9·11事件，唤起潜在威胁，就是为了使其政策显得合理。接任布什的竞选双方也时常提及9·11的潜在威胁，其目的也都是为了要建立各自的国家安全信用。[①]然而……

问题：推动先发制人政治的潜在威胁能有源头可寻吗？

9·11是有先兆的。早在20世纪70年代，理查德·尼克松总统就宣布过"反恐战争"。从那时起，到2001年9月，许多袭击被冠之以恐怖活动，这其中包括早些时候，也就是1993年对世贸中心不成功的爆炸。9·11之后，袭击比以往更多。如果说历史和地理的参数总在增大的话，那么可被称作"恐怖活动"的袭击也在无限延伸。

观察：9·11属于同类系列事件之一。此类事件迭代更替，界线模糊不明。

通过双重假定的联合机制，通过具体的讹传，潜在威胁能够传染新的物体、人员、环境。事件挤压出潜在威胁的残余，并现实化为明确的当下危险。随着威胁的自因能力增强，威胁引发的警戒，带有操演性的威胁—事件等，迅速形成它们自己的迭代系列。再加上情动逻辑的推波助澜，这类系列事件茁壮繁殖。以下数据可让人窥见一斑。据国土安全局的统计，仅美国2003年就发生118次机场疏散；2004年，276次。这其中，没有一次带有恐怖袭击意图，更不用说真实的爆炸了。[②]

系列事件不断繁殖，最终，真实袭击和威胁事件之间的差异变得模糊。与此同时，威胁的种类及其相应操演的范围也在扩大，恐怖袭击增扩为：飞机袭击高楼，空中导弹，地铁爆炸，自杀式汽车爆炸，路边炸弹，伪装成化妆品的液体炸弹，网球鞋炸弹，"脏弹"(从未真的有过)，炭疽邮件，其他无名生化武器，陷阱邮箱，可操控爆炸的可乐

---

① 援引9·11在政治上会给人一种良好的亲民感觉。根据左格比民意调查(Zogby International Poll)的结果，9·11事件六年之后，仍有81%的美国人将此事列为他们生活中最重要的历史事件。这个百分比在东部沿海地区上升到90%。见《袭击是我们生活中最重要的历史事件》("Attacks Were Most Important Historical Events in Our Lives" 2007，A17)。

② "Plus de panique!"2005(国土安全部长汤姆·里奇意见报告)。这个法语标题抓住了先发制人的含糊性：单独来看，这个标题可以读作"更加惊恐"或"不再惊恐"(后一种解释可从报告正文中读到)。

罐,公共场所的瓶子……可以列出的恐怖活动清单很长,而且还在增加。相比之下,危险成为现实的情况却为数不多。潜在威胁左右着人们的感受,进行着大量的情动生产。它们吞没了屈指可数的事/真实。最后,所有的一切在恐怖的氛围中混杂到一起。

在这种氛围之中,恐怖威胁系列和其他种类混合。病毒系列就是一例。它们包含的威胁既真实又虚幻,带有异质性,比如有人际传播禽流感、SARS、西尼罗河病毒、电脑千年虫等。这里给出的只是本世纪头些年的几个例子。没有什么表明能够制约威胁的多样繁殖,它能安然地跨越我们惯常逻辑中的界线,比如游走于生物病毒和电脑病毒之间。或者,想想食物和病毒。"昨天,省卫生部长菲利普·考拉德将垃圾食品与可能的禽流感相提并论。他说要在学校取缔含糖饮料和垃圾食品,要把它们清除出校园"(Doughery 2007)。不同系列的威胁混合、交织在一起,随之而来的便是无数先发制人行动。

威胁系列趋向无限繁殖,恐怖氛围是它们操演的共同基础,使得它们就像真实发生的恐怖袭击一样。威胁的具体变异没有穷尽,但其总体扩张却是朝向无穷繁殖所能容纳的极限。威胁迈向的终极目标完全是不确定的,但同时它保持着恐怖的性质,保持着让人们感到这种恐怖的能力……

极度的威胁就是作为性质的感受。这种感受性质是抽象的,独立于任何具体的威胁,就像红的性质独立于任何具体的红色,也独立于任何真实的红色块。当威胁进行自我役使时,它抽象的质以情动方式呈现出来:惊愕,震动,恐惧。这种方式使得威胁四处弥漫,最终成为一种氛围,但是对它的判断还是要从纯粹的质入手。

命题:威胁最终的氛围特性赋予先发制人一种**环境**权力(environmental power)。[①] 这种权力不求实际操控客体(它也没有实际客体),而重在调控情感,营造一种生命—环境。

问题:如果 9·11 不是源头,那么它是什么?它在趋向无限的威胁系列中又算做什么呢?先发制人权力可以按阶段划分吗?

我们虽然不把 9·11 定为某种源头,却可以考虑把它当作某个开端的标志。在这个转折处,威胁—环境充盈的浓稠达到一种容贯,从而使得重在自身调节的先发制人机制优于其他权力机制。

---

① 米歇尔·福柯曾总结过美国的新自由主义——这种政治经济学为新保守主义偏离规范治理逻辑、迈向先发制人创造了条件。治理术成为"环境术"(environmentality)。他写道,环境术"对于规范—规训系统而言,代表着很大回调。后者关联着人的行为技术、个体化'治理术'、规训网格、持续控制、服从—分类、规范等"。新自由主义和新保守主义在操作逻辑上紧密叠扣,相互支持;在"环境术"方面,它们共结同盟。二者都致力于远非均衡的全球威胁环境,彼此途径不同,却互为前提。福柯,2008 年,第 260 页。

命题:要理解威胁的政治权力和利用潜在威胁的先发制人政治,我们有必要将先发制人权力置于和其他权力机制的交互场域之中,分析他们共存的模式,以及发展中的分歧与融合。[1] 简而言之,就是有必要采取一种生态的方法来看待威胁的环境权力。

推论:权力生态中的每个机制都遵循着各自的操作逻辑,蕴含着独特的因果模式和特殊的时间记号(time-signature)。独特的时间和因果模式将赋予权力机制的对象一种本体地位,它们各不相同。每个机制还会产生专门的认识论,与各自的本体对应。在认识论的指引下,相应的政治"事实"得以形成,并用来维护权力的合法性。因此,我们对权力机制的政治分析必须延伸到形而上学的哲学层面。

停

问题:什么是操作逻辑(operative logic)?

操作逻辑将某个本体和认识论结合在一起,从而赋予自身为自我原因的能力。操作逻辑是一个生产过程,它和其他逻辑及过程共享着环境(或者共有外部场域)。在这样的环境中,它进行着构成性运动:趋向自身事实多样性的构建,并重复这种自我生产。操作逻辑所形成的那些作为事实的确定形式,凭借着生产过程中的自因能力,天然地趋向不断繁殖。因此,操作逻辑是一个生成自身存在的构建过程。

问题:操作逻辑意在何为?

意在自身,意在自身的延续。操作逻辑能自我再生。它的自因能力自动驱使它自我延伸,而它的再生模式则驱使它自我推广。操作逻辑的自我延伸与自我推广基本上都为异质形式(从不同教派到帝国主义,从田园派到主战派)。

命题:操作逻辑是一种权力意志。

这种权力意志是非个人化的,因为它必定在外部运行,并不断和其他操作逻辑相互发生作用。它们彼此互为前提,总处于动态的关系之中。这是一种场域现象。不同的权力机制,有着共同的外部环境和潜在的联系,同属于一个场域,彼此才会发生相互作用。某个操作逻辑的实现在不同程度上可能需要不止一个权力机制。在任何权力机制中没有完全实现的操作逻辑会潜在的(作为先行于此刻的未来力

---

[1] 吉尔·德勒兹和菲利克斯·迦塔利(1987)从"阈限或程度"的角度分析了不同权力模式之间的关系。"阈限或程度"之外的就是已然显现的趋向——容贯。

量，或作为“消极地被摄入”）和其他操作逻辑发生作用。[①]

问题：当威胁是一种操作逻辑时，它构成的事实是感受性的，很大程度上与真正事实无关，更不用提它的客体还是来自未来的极度非存在，那么我们如何能对它进行有效分析？

有种实存非常常见，几乎众所周知——符号。它可以让那些实际不在场的事物发挥作用，成为在场。符号是一种载体，它可以使得此刻感受到客观上缺席的潜在力量。

命题：要理解先发制人权力是一种操作逻辑，我们就有必要展现先发制人的生成过程是符号化的过程。先发制人之所以能创造出生成的存在，依据的是具有感受性质的情动，由此，相关的符号理论也势必首先建立在情感哲学的基础之上。

未来：火之烟

想象一个正在睡梦中的人突然听到持久而响亮的火警警报。

---

① 这里所谈的操作逻辑相当于德勒兹和迦塔利（1987）讲的“机器程式（machinic processes）”，或“抽象机器（abstract machine）”。“我们用机器程式，而不用生产模式（它们反而要依赖机器程式）来界定社会构型……正因为机器程式是不同变量的共存（作为共存变量，它们是社会拓扑学研究的对象），与之对应的不同社会构型也是共存的。”（435）“不仅外部的社会构型共存，而且内在的机器程式也共存。每个机器程式也都能够作用于自身之外的‘权力’，能够被另一机器程式对应的权力吸纳。”（437）“一切都是共存的，彼此不断交互作用。”（430）机器程式的运作是根据“颠倒的因果关系，它没有终极目的，却能够证明未来对当下的作用”，这里暗含着“一种颠倒的时间……颠倒的因果关系摧毁了进化进程……必须证明那些尚未存在的已经在运行，不过是以一种不同于存在的形式在运行”。（431）在本章中，德勒兹和迦塔利十分关注的机器程式成为“捕获装置”（apparatuses of capture）。“一般来说，每当一个捕获装置安装的时候，就存在着原始积累，还有那种特别的暴力——那种暴力能创造或促成它要反对之物的产生，从而也预设了自身。”（447）能创造其反对之物的暴力采取的是“预期—防御机制”（439）——换句话说，它通过预先行动来产生反对之物。“预期—防御机制拥有很强的转移能力”，或者说是机器程式和相应的社会构型之间的传染力。（437）本文分析的先发制人权力，如果用德勒兹和迦塔利的术语来说，就是一种极易传染的捕获装置的新型种类，它实现了威胁—价值的“原始积累”，并通过情动传染推广了自己的操作逻辑。

其中一个模式，就是那种在不同操作逻辑之间，以异于自身存在的形式有效交互的模式，被阿尔弗雷德·诺思·怀特海（1979）称为消极摄入（negative prehension）。“消极摄入就是不让某一项积极地参与到主体的[过程的]现实内在构成之中，而要把这一项从中确定地排除出去……消极摄入意味着某种联系……任何消极摄入都有其主观形式，尽管它是如此微弱和模糊……它即便没有添加什么客观数据，但也增强了综合情感[情动感染]……[消极摄入]要去表现任何一项是如何被感受到的……实体[过程]的消极摄入是带有实体情感主观形式的积极事实[也是情动事实]；摄入的主观形式彼此间有共同的感受[互为前提的生态关系卓有成效地扩大到了那些消极摄入到的事物]”（41－42）。

用德勒兹和迦塔利的术语来看，消极摄入构成的“联系”（bond）说明的就是捕获的“不可定位的关联”（non-localizable liaisons）特性。（1987，446）尽管威胁在极度情况下，仅仅是作为某种氛围让人“微弱和模糊”地感受到，甚至有时还没有通过警报具体地传达出来，但是它还是构成不可定位的联系。威胁仍然在以一种真实而抽象的方式，促成主观形式间的共同感受，即便它还未被积极地感觉到。威胁还在增强共享的“综合情感”——也即情动环境，这个环境决定着主观形式如何从情感上寻求个体化。一旦威胁—价值的“原始积累”达到某个级别，一旦它的运作机制拥有的“很强的转移能力”使之遍及开来，就尤其会发生如上所说的情况。在极端情况下，以这种方式运行的威胁不会真的有迹象，但它还是会被消极地摄入，被模糊而纯粹地感受到。这种威胁构成我在以前的著作中描绘过的“低级别”的恐惧背景，它可以悄然潜入到主体性的构成之中。这就是最抽象的情动事实。见马苏米（Massumi 1993，3－38）。

“在警报响起的那一刻，他就被惊醒了。他本能地要逃脱，手捂住耳朵。这并不是因为警报声太刺耳，而是因为警报太具有强迫性，人会本能地产生某种反抗。这种作用感与被作用感——也是事物的现实感（来自外部事物和我们自身）——也许可以叫作反应感觉。这种感觉并不存于某一感觉之中。只有当一种感觉被另一感觉打破时，它才产生”（Peirce 1998d，4—5）。

火警是一种符号（C. S. 皮尔斯称之为指示或标识）。标识“作用于人的神经，并强迫人注意”。“由于标识与事物物理上的联系，它们显示的是事物的某个方面”（1998d，5），因而也就带着神经强迫性——这就如同烟与火的联系。然而，它们其实“言之无物”。毋宁说，它们带着一种“紧迫的，或惊叹的”语气，正如“看那里”，或是“当心！”（1998c，16）它们“显示”的那一刻，我们就受到惊吓——它们带有即时操演性。

操演听上去就像是一种自我执行的指令。起到指令作用的标识符号也许什么也没有说，但是它却传达了一个态势。“这个传达出来的态势总在决定着指令的动态客体。动态客体……意味着某物被强加在感知的心里，但又多于感知。它是真实经验的客体。”（皮尔斯 1998b，478）

如果警报响了，没有火灾，那会发生什么？警报符号什么都没指示。但是它还是紧迫的，还在自动执行指令。它仍然让我们惊醒地体会到事物的现实感（从外在或从内在）；它仍然强迫我们注意，并在我们的注意力转移之前就强行进入我们的感受之中。所以，还是有事发生，这就是符号—事件。有关它的经验是真实的，包括所有那些远远超出感知所呈现出来的东西。

问题不是火这个假定的经验客体不存在，而是它本质上（而非偶尔）就不出现在知觉中。没有火，之前的警报就是错误的。但是，错误的警报怎么能如此真实地影响到经验？

如何不能呢？按照皮尔斯的理论，火不是“动态客体”，受神经支配的身体才是动态客体——由于符号的操演，“火”，不管它存在还是不存在，都与身体发生关联。震惊的神经体才是指令发送警报的对象。操演完全发生在符号和“本能地”被激活的身体之间。原来的身体感觉在这个符号指令下“断裂”，转向新的感觉。在那一瞬间，除了短暂的断裂，其他什么都不存在。醒来的经验世界依旧恍然如梦，弥漫着那种仓皇的感觉。

警报符号所“传达”出的态势，警报符号所叫嚷出的动态客体，不过是身体在惊醒的瞬间转向警戒（强行警戒）的变动状态。这完全是激活的事件催促身体转向下一次经验——转向惊醒的、即将变故的世界。一切都发生于受激的身体与生成的符号之间——有火，或者无火，身体都会转向警戒，穿越警戒。

如果火不是虚假的非存在，而是来自未来的非存在，那会怎么样？如果烟来自还未到来的火，那会怎么样？如果符号—事件是由未来的事因所触发，那会怎么样？

这就是威胁的符号问题。

符号的意指过程是符号—引导的生成过程。这个问题涉及某个符号如何能如此动态地决定身体在实际经验中发生的变动，涉及某个抽象的力如何能具备现实的决定力。不论是现在之火（它错误指示且不存在），还是未来之火（它还未到来），都面临着这个同样的问题。唯有一点不同：起于未来的火不会有误，它总是预先正确的。

这唯一的不同之处造成了所有的差别。问题变成：未来之火产生烟尘具备先验正确性，那么这种先验正确性有什么经验上和政治上的含义？从受到刺激的肉体层面上看，发生变动的身体，不得不认定警报正确无误，这会带来什么？永远受神经支配的身体，惊醒到另一个世界，那里危险的符号若隐若现，这又会给人带来什么？在那个世界，威胁一旦存在，将一直存在；在那个世界，无限连续的潜在—威胁用剩余的生成瞬间可造就真实的经验，如此又将产生什么后果？

想象一下：一个人，突然听到大声的警报，醒来，随即陷入另一个世界当中——在那里，此刻是未来往回投射的预兆，此刻的变动是一场“可能的”未来溯回的梦。

惊慌之中

在皮尔斯看来，符号对身体的强行作用与身体本能“反应”时的“抗拒”，这二者的差异关系“不能等同于药剂与病人的关系”（1998a，171）。身体激活事件发生于惊醒的时刻。那个时刻，还没有主动与被动之分。这意味着身体那时无法将自己的“本能”与符号的构型操演（formative performance）所传达出的惊醒力区分开来。

重新激活的身体与符号作用之间形成的模糊地带扩展到二者周围的共同环境，后者确保了它们之间的联系。身体与环境之间唤醒的分界难道不是被动环境中的主动行为吗？或者是来自环境，再被动地铭刻于身体之上的主动行为？在产生药剂与病人的区分之前，在慌乱的惊醒时分，身体与环境之间，身体、环境与相关联的符号之间，梦幻与事件之间，彼此没有界线。后来，经过转入到下一场确定的感受之后，区分再次从惊慌之中浮现。这期间传达出的态势是一个动态的感受过程。在重新开始的世界中，这个态势处于无限激活的状态，从而萌生出确定的感受——即纯粹情感。这就是符号“显示”出来的东西。

要理解威胁的政治本体论，需要将思想退回到接受指示的经验当中——那是情动的初始地带。在那片模糊而慌乱的区域，一切都在变动，它所包含的远远要超出感

知所能呈现的。正因如此,它的思考途径就不可能是现象学的,而肯定是形而上学式的,这点无需遮掩。对威胁的思考必须延伸到未来威胁发生的条件,虽然威胁自己从不出现:这就是怀特海所称的**表象的现实性**。

表象的现实性是非存在本体的实效。它是现实的剩余——它还未发生,但吊诡的是,它已成为事件,并且在事件中,它正好产生了令人惊讶的转变,即转向更确定的存在。

当心!

"这种情况聚集了宇宙的创造力,助其自身完满。真实客体所包含的东西是它背离的源头,它从中抽离出来"(怀特海 1933,212)。它来自"想象与现实的融合"(211),这种融合发生于诸种情况共存的内在性平面之上,而诸种情况则"在此刻相互联合,一同产生未来的内在性"(217)。

看哪!

"子虚乌有的光照在海面和大地之上。"(怀特海 1933,211)

最后的问题:这光能照亮到先在之外吗?

迭奏与实存的情动[①]

[法]菲利克斯·迦塔利/文　董树宝/译

弗洛伊德曾在《释梦》中指出:“如果我在梦中害怕强盗,强盗的确是想象的,但恐惧确是实在的。”[②]梦的启示的内容可以被转化、窜改、歪曲,而它的情感维度、情绪成分却不会。情动(affect)黏着主体性,这是一种黏性的方式,借自闵可夫斯基(Minkowski)曾用以描述癫痫的修饰语。不过,情动不仅黏着其表述者的主体性,同样也黏着其接受者的主体性,这样一来,情动取消了表述二分法的资格:说话者—听讲者。斯宾诺莎曾极好地辨别了情动的这种及物性(“……对我们而言,想象一个与我们相似的、体验到某种情状[affection]的存在是不可能的,如若我们自己没有体验到这种情状的话”),以及由之产生的、他所谓的“欲望的好胜”(une émulation du désir)[③]与对多极的情感组合的展现。由此,我们通过别人的好胜所感觉到的悲伤变成同情,而“我们想象我们的同类对我们的憎恨,而我们却没有报以憎恨,这是不可能的;而且这种憎恨要是没有一种由愤怒和残暴所表现出来的破坏欲望就不能发生”[④]。因此,情动本质上是一个前个人的范畴,因为情动“先于”身份/同一性划分来确定自身,由种种转移来表现自身,而这些转移无论是从其起点的视点还是从其终点的视点来看都是不可定位的。某处存有憎恨,正如有益的或有害的影响在万物有灵论的社会中得以传播要通过祖先精神以及与之伴随的图腾动物,或者通过圣地的“超自然力”(mana)、祭礼性文身与仪式性舞蹈的潜能、神话的叙述,等等。因此,符号化成分的多音性(polyvocité)出现了,而这些成分当时仍寻求其实存的完善。因为人类灵魂的色彩与动物生成和宇宙魔法的色彩一样,所以情动在其以过渡界限与极性翻

---

① 本文选自菲利克斯·迦塔利的著作《精神分裂分析制图学》(*Cartographies schizoanalytiques*)。

② 弗洛伊德:《释梦》(*L'interprétation des rêves*),法国大学出版社,1967年。(中译本参见弗洛伊德《释梦》,孙名之译,商务印书馆,1996年,第461页。译文有改动。——中译者注)

③ 参见斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,商务印书馆,2011年,第119页。——中译者注

④ 斯宾诺莎:《斯宾诺莎全集》,七星文库,伽里玛出版社,1954年。

转的实存为特点的情况下依然是不明确的、氛围式的(atmosphérique)[①],不过是完全可理解的。这里的问题就在于情动的划界是非话语的,也就是说不是以鲜明的对立系统为基础,而这些对立系统按照线性的可理解性的序列变化,而且在相互兼容的信息记忆中被资本化。尽管情动在这一点上可与柏格森的绵延相比较,但是情动不属于可计数的外延范畴,而属于强度和意向性的、与实存的自主设定相一致的范畴。人们一旦无所顾忌地量化情动,就会立刻失去它的质性维度与奇异化的、异质发生的潜能,归根结底就是情动所促发的事件组合、种种"此性"。这恰好发生在弗洛伊德身上,当时他想把情动描绘为冲动能量(力比多)的量及其变化的质性表达。情动是由存在的异质性绵延的连续创造所引起的实存占有的过程,正因为如此,我们肯定将更好地考虑如何放弃在科学范式的庇护下探讨情动,以便使我们坚决地转向各种伦理美学范式。

在我看来,这正是米克哈伊·巴赫金(Mikhaïl Bakhtine)催促我们做的事情,当时为了详细阐明与伦理评价和客观认识有关的审美表述,他强调其"从内容的外部进行的囊括"、"价值感"的性质,并强调了这一事实:审美表述导致将自身体验为"形式的创造者"。[②] 由此,当我从审美对象一侧汲取情动时,我想强调的是情动绝不是表述的被动相关物,而是表述的引擎,这的确有点儿矛盾,既然情动是非话语的,没有导致能量的消耗——这就是使我们在别处将情动称为解域化的机器论的东西。

与其相异性领域的划分完全一样,个人与自身关系出现的有限性、完善、实存的奇异化都不是显而易见的,不是在理论上或事实上被给予的,而是从主体性生产的复杂过程中产生的。而且艺术创造在极为特殊的历史条件中再现了这种生产的赘生物及其异乎寻常的恶化状态。因而,我们不愿意把主体性像结构主义者所期冀的那样仅仅化约为意指运作的结果——我们在这一点上仍没有摆脱拉康的著名格言的影响,根据这一格言,一个能指被认为是为另一个能指再现主体——我们宁可在它们固有的异质性之中绘制主体化的各种成分。即便在那似乎仍完全依赖语言的文学形式的组合的情况下,巴赫金强调,仅仅限于能指的原材料来加以考虑,这将是多么的具有化约性。因为他将从内部来组织的创造个性(他将其相似地看作艺术作品的沉思

---

① 关于精神分裂分析的异化问题,现象学意义上的精神病学主张一种基于早熟的体验或感觉、直观的诊断。特伦巴赫(Tellenbach)将一种"氛围式的诊断"看作两个"对话者"特有的氛围之间的不谐和的记录,没有力图并合各种被隔离的症状(参见 Arthur Tatossian,《精神病现象学》[*Phénoménologie des psychoses*],Masson 出版社,巴黎,1980 年)。

② "话语间一切句法联系,要想成为布局的联系并在艺术客体中能够实现形式,都应贯穿着作者对联系积极性的整体感受;这一积极性所施的对象,也是由话语联系所实现的,是属于认识或伦理性质的事物间和含义间的联系的统一体,话语间一切句法联系,还都应贯穿着对外部的认识伦理内容的领会、理解以及紧张感知的一致性。"参见米克哈伊·巴赫金:《审美与小说理论》(*Esthétique et théorie du roman*),法译本,伽里玛出版社,1978 年。(中译本参见《巴赫金全集》第一卷,钱中文主编,河北教育出版社,1998 年,第 367—368 页。——中译者注)

者)与从外部来组织的人物的被动个性、文学幻象的对象进行对比[①],所以他不得不区分语言材料的五个"侧面"(côtés),以便获得同时承受孕育感的言语情动的最终层次:声音、意义、意群联系、情感意志领域的交际性价值取向。[②] 孕育意指声音的言语活动因此关联着对下列因素的占有:节奏、语调、模仿的动态要素、发音的张力、叙述的内在手势(运动的创造者)、隐喻的具象活动与个人的全部内在冲动,而个人"积极地用语词、陈述(énoncé)来占据某种在价值上和语义上的立场"[③]。不过巴赫金坚持要明确指出,这种感觉不能被化约为对天然的、可以产生语词的物理现实的器官运动的感觉,而是产生欣赏意义的感觉:"即感觉到完整的人在运动、在占据某种立场;这运动既包括了机体,也包括了表意活动;因为产生出的语词,必是它肉体和精神的具体的统一。"[④]

因为情动是非话语的,所以情动的这种积极潜能仍然是复杂的,我甚至将其看作超复杂的(hyper-complexe),我想由此指出情动是孕育复杂的诉求、处于新生状态的过程性、突变生成的扩散地。伴随着情动,对表述的去-设定(dis-position)的疑问今后从原-表述(proto-énonciatio)的模块成分出发被提出来。情动对我发言,至少它通过我发言。我的窗帘的暗红色伴随着夜幕的降临进入实存的星座,以便产生一种令人扰乱的特异性的情动,而它贬低尚在片刻前强加于我的各种清晰与紧迫,与此同时使世界陷入一种似乎不可挽回的空洞之中。而其他的场景、其他的实存之域将可以变成高度分化的情动的支撑——例如《莱茵的黄金》(*L'Or du Rhin*)的主旋律将引诱无数感伤的、神话的、历史的、社会的指涉融入我;抑或展现人道主义的问题构架将启动一种混合着厌恶、抗拒与同情的复杂感情。这类戏剧的或域化的去-设定——同时为了自身在它们自己的划区之中持续实存——一开始溢出我的直接环境、介入记忆和认知的程序,我就觉得自己要多头求助于表述的装配;个体化的主体化(在我看来用第一人称发言,事实上只是变动的交点)与(时间化的这些不同成分的)意识的"终端"。伴随着窗帘的滑动和姗姗来迟的时刻,情动——我们将其称作可感的——被看作直接在那儿,而伴随着成问题的对象,情动的时空叠合问题消解了,并且它的解释步骤有可能向四处消失。

然而,我的观点是成问题的情动是可感的情动的根基,而不是相反。这里复杂的

---

① "话语间一切句法联系,要想成为布局的联系并在艺术客体中能够实现形式,都应贯穿着作者对联系积极性的整体感受;这一积极性所施的对象,也是由话语联系所实现的,是属于认识或伦理性质的事物间和含义间的联系的统一体,话语间一切句法联系,还都应贯穿着对外部的认识伦理内容的领会、理解以及紧张感知的一致性。"参见米克哈伊·巴赫金:《审美与小说理论》(*Esthétique et théorie du roman*),法译本,伽里玛出版社,1978 年。(中译本参见《巴赫金全集》第一卷,钱中文主编,1998 年,第 81 页。——中译者注)

② 同上书,第 74 页。(中译本参见《巴赫金全集》第一卷,第 363 页。——中译者注)

③ 同上书,第 71、74 页。(中译本参见《巴赫金全集》第一卷,第 359、363 页。译文有改动。——中译者注)

④ 同上书,第 74 页。(中译本参见《巴赫金全集》第一卷,第 363 页。译文有改动。——中译者注)

东西不再立基于基本的东西(正如观念在科学范式中所占据的优势那样),以便根据它自己的经济考虑来组织共时性的分配与历时性的生成。

让我们依次来重新论述这两个方面。

作为符号化的异质性模块组合的不稳定结果,其同一性持续地被影响它的问题化的语群增殖所连累;情动在其"丰富的"说法中不断地寻求对自身的再把握。此外,主要从潜在分形化的无限运动的这种连续"向后"的本体论逃逸之中产生出实存的自我肯定的潜能。[①] 在现象学的平面上,这种对经由情动跨过界限的质疑为了达到充分的坚实性而由大多数精神病理学的症候群向我们提出来。在这种界限之内,正是"移动的时间"(temps pathique)的领域——根据冯·盖布萨特尔(Von Gebsattel)的巧妙表达[②]——才遭到了威胁。同样人们在这里将想起宾斯万格的、与孤独症有关的、令人震撼的交错配列法(chiasme),而孤独症与其说以空洞的时间为特征——无聊型,倒不如说以时间的空洞为特征。[③] 精神病理学的症候群毫无疑问比任何其他装配显得更优越,我将其称之为内在于情动的始动维度,其中的某些维度开始完全为了自身的利益而运行。这绝不意味着正常性应该被描述为一种介于时间化的模块成分之间的谐和一致的平衡。正常性可能就像其他精神图画一样是不规则的!某些现象学家甚至在忧郁症中描述了超一正常性(hyper-normalité)的症候群的状态。[④] 战胜时间方法——我称之为迭奏化,这些方法之间的不和谐不是非正常的主体化所特有的。可以说描述这后者特征的就是时间化的样式暂时地或永久地战胜其他样式;而正常的心灵将总是或多或少地能够由一种样式过渡到另一种样式,正如罗伯特·穆齐尔(Robert Musil)曾让乌尔里希(Ulrich)冠冕堂皇地说的那样:"健康的人有各种精神疾病,异化的人只有一种精神疾病。"[⑤]人们尚未严肃地进行对移动的时间化的表达层次的探索。然而,在我看来,人们可以从这种探索中期待的后果大大地溢出了精神病理学的严谨领域,可能在语言学领域中是极富有意义的。我推测,以强迫症或忧郁症的方式来挽留时间会产生样态和体的结果,对这些结果进行分析可以导致对表述之抑制作用的更一般功能的系统阐述,并且与之对称的是对其丧失理智的躁狂症的加速过程的分析可能会导致一种液化功能。(躁狂症患者连续地被无数的参照所控制,这些参照始终是当下的、转瞬即逝的和可相互转换的。它的时间化"被化约为一种绝对

---

① 潜在性在这里关联着一种分形的解域化,这种解域化既在时间的平面上来自无限的速度,又在空间的平面上产生于无穷小区间(参见我的文章《装配的循环》)。

② 转引自 Arthur Tatossian,《精神病现象学》,第 169 页。

③ 同上书,第 117 页。

④ 同上书,第 103 页。

⑤ 罗伯特·穆齐尔:《没有个性的人》(*L'homme sans qualité*)第二卷,瑟伊出版社,巴黎,1956 年,第 400 页。

的瞬间化”，而这种瞬间化忽视任何的绵延，而且像忧郁症的时间化一样消失。[1]）我还推测符号学家们可以利用（这一利用毫无疑问是更艰难的）一种介于紧张症的无声表达与幻想的“内部手势”（gesticulation intérieure）——借用巴赫金的词语——之间的差距研究，这一无声表达是“内在手势”的伪装。一般来说，人们将不得不承认的是，表述节奏的错乱以及由此产生的符号不协调未能在意义生产的同质记录中被把握。它们总诉诸对语言学之外的成分进行“夺权”：躯体的、动物生态学的、神话艺术的、机制的、经济学的、审美的，等等。麻烦的事情在言语“正常的”练习期间是更少见的，因为实存的情动在此期间是更加盲从的，屈从于同质化和一般等价物的法则。

在迭奏这一通用术语下，我将排列重复的、自身封闭的话语序列，尽管这些序列的功能是实存的情动的外在催化作用。迭奏可以把节奏形式、造型形式、音段、面容性线条以及识别、主旋律、签名、专名的标记或者祈祷的等价物误认为本体；同样它们可以被横贯地建立在不同的本体之间——普鲁斯特的“逝去时间的迭奏”就是如此，这些迭奏不断地达成和谐一致。[2] 它们既来自感性领域（浸泡在茶杯之中的玛德琳蛋糕；盖尔芒特宾馆小院子里互不相交的铺路石；梵特伊的“短句”；马丹维尔钟楼周围的雕塑作品……）或问题构架领域（凡尔杜兰沙龙的氛围），也来自面容性的领域（奥黛特的面容）。为了定位它们在可感的维度与表述的问题构架之间的交汇位置，我建议“框起”四种符号功能的意指关系 f(sign)（也就是相互预设或相互关联的关系，根据叶姆斯列夫的术语，它们处于表达形式与内容形式之间），而这四种功能与指涉物和表述有关。由此我们将会获得：

(1) 一种表示的功能 f(dén)，跟内容形式与指涉物之间的关系相一致；

(2) 一种图解的功能 f(diag)，跟表达质料与指涉物之间的关系相一致；

(3) 一种有关可感的情动的功能（迭奏），跟表述与表达形式之间的关系相一致；

(4) 一种有关各种成问题的情动的功能（抽象机器），跟表述与内容形式之间的关系相一致。

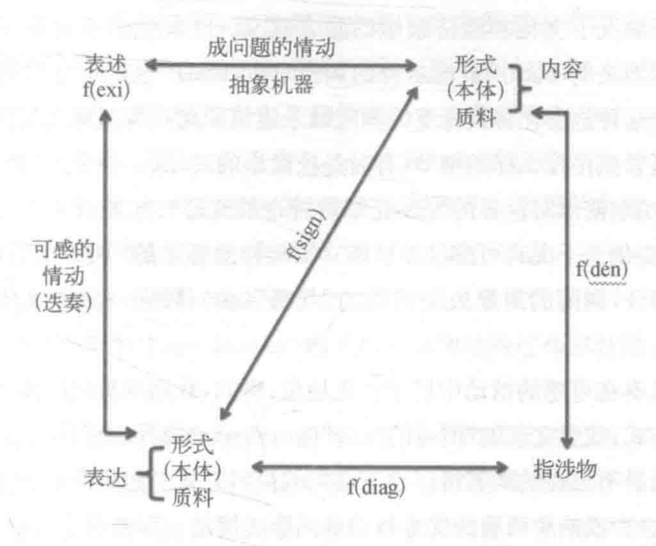
请注意，就在人们能搞明白如何在语义和句法领域的传统框架内掌握各种意指、表示和图解的功能的情况下，这里的问题不是把实存的情动的两种功能关进被贴了标签的第三个抽屉中：语用学。正如叶姆斯列夫极力强调的那样，语言学或是其他的符号系统，都不懂得如何依赖一种自治的公理化。[3] 正是通过把部分表述的界域加以串联的这个侧面，表达系统在社会、“前个人”、伦理与审美的方面所出现的一般化逃逸发生了。

---

① 转引自 Arthur Tatossian，《精神病现象学》，第 186 页。

② 参见我的著作《机器无意识》(*L'Inconscientmachinique*)第一章“逝去时间的迭奏曲”，Recherches 出版社，巴黎，1979 年。

③ 叶姆斯列夫：《新论文集》(*Nouveaux essais*)，法国大学出版社，巴黎，1985 年，第 74—75 页。



符号三角形与表述三角形

从我们两面的迭奏—抽象机器中能够获得什么？主要是实存的实践算子的定位和解码，而它们被确立在表达—内容的交叉口上。在这种交叉口上，我想强调的是没有什么东西会在完美的结构主义的共时性上被运作，一切始终是各种随机装配的、异质发生的、不可逆化的、奇异化的事情。通过叶姆斯列夫，我们得知了表达形式与内容形式之间固有的不可逆性，而这种不可逆性悬于那些实为其载体的本体与质料的异质性之上。而通过巴赫金，我们学会了解读表述的隐含意义及其复调性和多中心性。一边是形式上统一表达与内容的这种交汇的实存，一边是表述的这种多价—多流(multivalence-multifluence)的实存，如何使这两种实存达成一致呢？例如，如何理解谵妄或创造的异质声音能够促进常识之外的意义生产的装配？这些意义生产远非在一种缺乏认知视点的设定中被确定，偶尔可以达到高度丰富的实存的真理。语言学家们花了太多时间来拒绝面对表述，他们只想考虑表述对句法—语义过程的结构框架的侵犯问题。事实上，表述决不是语言的远郊。它是语言和符号的创造性的活跃的核。而且如若语言学家们确实打算接纳表述的奇异化功能，那么他们在我看来是小心谨慎的，否则不会以专有名词来取代范畴符号，后者主导了他们从乔姆斯基学派和后乔姆斯基学派那里所承继的意群和语义的树形图，不过至少要把它们插入那些缠住这些专有名词不放的迭奏的块茎中。我们必须重新了解迭奏的运作，这些运作确定了可感环境的实存性排序，而且支持最抽象的成问题的情动的元模式化场景。让我们一起粗略地研究几个例子。

马塞尔·杜尚的“瓶架”作为指涉世界的星座的触发器发挥作用，这一触发器既勾起了那些隐秘的模糊回忆(房子里的酒窖，那个冬天，几缕光线照到蜘蛛网上，青春

期的孤独),还触发了文化和经济领域的隐含意义——我们还在用刷子洗瓶子的时代……本雅明的灵韵(aura)[1]或巴尔特的刺点(punctum)[2]也产生于这种奇异化的迭奏化。还正是这种迭奏化将其标度的测定赋予建筑装配;[3]穿过廉租房阴暗走廊的孩子的知觉会紧紧抓住什么样的细节(有时是极微小的)?从一种令人懊恼的系列性出发,他如何成功地使他对世界的发现笼罩着神奇的光环?如若没有可感世界的这种光晕、这种迭奏化——况且可感世界被确立于动物生态学的[4]和古代的种种迭奏[5]的解域化延伸部分,周围的对象失去亲密的"气氛"(air),转向一种令人焦虑不安的特异性。

表达的迭奏在可感的情动中居于优先地位:例如,戏剧演员的语调将确定动作的情节性表达方式,或者父亲的"严肃的声音"(grossevoix)将开启超我的惩罚(美国的研究者甚至证明最不自在的微笑将以巴甫洛夫的反射方式引起防抑郁的生物躯体性的效果)。内容迭奏或抽象机器的优势将与成问题的情动一起被确认,这些情动既在个体化的方向上又在社会系列化的方向上运行。(况且,两种程序不是敌对的;实存的取舍在这一记录中不是相互排斥的,而是维持分节性、替代与凝聚的关系。)例如,东正教派的圣像的首要目的不是再现圣徒,而是向信徒敞开一个表述的界域,而这一界域使信徒与圣徒直接交流。[6] 那么,面容性的迭奏在一种隐秘书写中间从它作为转换装置——在"布景转换器"的意义上——所干预的东西之中获取它的强度,而这种隐秘书写把本己身体的实存之域与身份/同一性的实存之域叠合在一起,这种身份/同一性是人格学的、夫妻的、家庭的、伦理的,等等。在截然不同的另一种记录中,银行文件的签名也作为资本主义正常化的迭奏发挥作用:这一签名隐匿着什么?不仅隐匿着它所指称的个人,而且还隐匿着它在"各就其位的人"的社会之中所启动的权力的叠韵。

---

① 瓦尔特·本雅明:《论文集》(*Essais*),法译本,Denoël-Gonthier 出版社,巴黎,1983 年。

② 罗兰·巴尔特:《明室》(*La chamberclaire*),瑟伊出版社,巴黎,1980 年。

③ 克里斯蒂安·吉拉德:《建筑与诸单子概念》(*Architecture et concepts nomades*),Pierre Mardaga 出版社,布鲁塞尔,1986 年。菲利普·布东(Philippe Boudon)曾在《黎塞留的城市》(*La ville de Richelieu*,编辑 AREA[Barbe-de-Joy 路 28 号,巴黎 7 区,1972 年])中区分了 20 种被视之为建筑设计的参照空间的标度:技术的、功能的、符号的、形式的、模型的、符号维度的、语义的、社会文化的、邻域的、可视性的、视觉的、分块的、地理学的、广延的、制图学的、再现的、几何学的、设计层次的、人的、整体的、经济的。人们可以想象其他的分类与重组,但是这里重要的是尊重视点的异质性。

④ 参见题为"动物世界中声音、视觉和行为的迭奏的动物生态学"的章节,载《机器无意识》。

⑤ 马塞尔·葛兰言指出了一种介于古代中国的社会划界的种种迭奏与他所谓的,由诸如字词、拼写、徽章所产生的种种情动或美德之间的互补性:"家族的特有美德通过歌舞(饰以动物或植物的图案)来表达。毫无疑问,从家庭的古老名字中辨识一种音乐的行为准则的价值是合适的——这种行为准则以图文的形式转译为一种纹章——舞蹈和歌声的整个效力既继续存在于图文形式的纹章之中,又存在于有声的纹章之中。"引自《中国思想》,Albin Michel 出版社,巴黎,1950 年,第 50—51 页(收录"人类演变"[*Évolution de l'humanité*]丛书)。

⑥ 这只适用于 9 世纪至 16 世纪之间分期进行制造的圣像,它们以神秘的、准圣事的面容性为中心。此后圣像承载着服饰的细节,人物增多,圣像被饰以金属保护层(oklad)。参见让·布朗考夫(Jean Blankoff)和奥利维耶·克莱芒(Olivier Clément)的文章《圣像》(Icone),载《大百科全书》(*Encyclopedia Universalis*)第 9 卷,第 739—742 页,巴黎,1984 年。

人文科学，尤其是精神分析，曾长期使我们习惯根据基本实体来思考情动。不过，还存在各种复杂的情动，它们开创了不可逆的、历时性的断裂，应该被称之为：基督式的情动、德彪西式的情动、列宁主义的情动……正是以这种方式，实存的迭奏的星座用了几十年才进入“列宁主义语言”(lange-Lénine)，而后者开启了既是修辞和词汇领域的又是音位学、韵律学、面容性等领域的特殊程序。界限的跨越——或接纳入教的仪式——给予充实的、实存的、与群体主体的归属关系以合法地位，其所依赖的正是以某种方式串联这些成分(由此迭奏化的)，并赋以坚实性。例如，我不久前尝试着指出，列夫·托洛茨基(Léon Trotsky)确实从未成功地跨过布尔什维克政党的集体装配的坚实性的界限。[1]

表述就像交响乐团的指挥，他偶尔愿意失去对乐团成员的控制：在某些时刻，正是发音的快乐或节奏(如若不是浮夸的风格)开始独奏，并使之凌驾于其他部分之上。我们强调指出的是，表述装配如若能包含各种各样的社会声音，那么它也介入前个人的声音，而这些前个人的声音能够引起审美狂喜、神秘的情感抒发或动物生态学意义上的惊恐——例如一种广场恐惧症的症候群——以及伦理的律令。可以理解的是，全部协奏性的解放是可以想象的。一个好的指挥并不想专制地超编码这些成分的协奏，而是会注意集体地跨过审美对象达到尽善尽美的界限，而这一审美对象由注册在其乐谱头声的专有名词所确定。“您在那儿!”速度、标音符、分句法、声部之间的平衡、和谐；节奏与音色：一切都在解域化的感性的新轨道上促进了作品的再创造，并对其加以推进……

因此，正如其在“精神分析师”(psy)那里的日常再现所希望的那样，情动不是一种被动忍受的状态。它是一种原-表述的、复杂的、主观的界域性，是劳动的、潜能实践的所在，涉及两种相关的维度：

(1) 一种外在非对称化的过程，它极化了一种朝向价值的非话语领域(或者指涉世界)的意向性、一种主体性的“伦理化”，而这种伦理化关联着其实存轨迹的历史化和奇异化；

(2) 一种内在对称化的过程，它不仅诉求于巴赫金的审美完善论，而且诉求于伯努瓦·曼德尔布洛特(Benoît Mendelbrot)的分形化理论[2]，它还在于赋予情动以解域化对象的坚实性及其对自主实存主义化的表述自主性的把握。

让我们再次听听巴赫金的论述：“词语凭借自身的力量就把其完善的形式转译为

---

① 迦塔利：《精神分析与横贯性》(*Psychanalyse et transversalité*)，“列宁主义的中断”，第二版，Maspero 出版社，巴黎，1974年，第 183—195 页。

② 伯努瓦·曼德尔布洛特：《分形对象》(第二版)(*Les objets fractals*)，Flammarion 出版社，巴黎，1984 年；《分形》(*Les fractals*)，载《大百科全书》(*Encyclopedia Universalis*)，Symposium 出版社，第 319—323 页。

内容，例如，抒情诗中的请求（经过审美的组织）开始变成内向而自足，不需要别人来满足（存在在某种意义上由表达的形式本身来满足）；诗中的祈祷不再需要上帝听见诉苦，也不期待救助，忏悔无须得到宽恕，如此等等。形式仅仅利用材料，就可填补任何事件和伦理的缺陷，直至使之圆满地完成。只有借助于材料，作者得以对内容（认识和伦理价值）采取一种创造性的、生产的态度；作者仿佛进入被孤立出来的事件中成为它的创造者，却没有成为参与者。"[①]表述作为内容的短路（在电子计算器有时短路的意义上）的这种完善功能、这种特殊生成在我看来是完全令人满意的。不过，巴赫金描述意指在审美上的形式所利用的其他表达方式，也就是统一化、个体化、综合化和孤立，[②]它们在我看来是需要一些阐述。孤立：是的，不过是积极的，走向了我以前曾称之为过程的非意指设定。统一化、个体化、综合化：当然是啦！不过是敞开的、"多重的"。正是在这一点上，我想引入这另一种观念——坚实性的分形呈现。对象的单一性事实上只是主体化的运动。没有任何东西是本身被给予的。坚实性只有通过自为前面的永恒逃逸才能被获得，自为征服实存之域，甚至同时自为也失去实存之域，然而自为努力保持它的频闪般的记忆。指涉只不过是反复的迭奏的支撑。重要的是中断、间隙，而间隙使中断固守自身，不仅产生存在感（可感的情动），而且还产生存在的积极方式（成问题的情动）。

这种解域化的反复同样根据共时性的和历时性的两条轴线来实现，这两条轴线这一次不是被分离为自主的外在坐标，而是被编制为强度的坐标：

1. 意向性的坐标，根据这类坐标，情动的每个界域都是分形化的对象——可以通过所谓的面包师的数学变换（展现了内在对称的关系）来描述。[③] 我的意思就是，正是通过始动的张力、持久的"正在进行中的工作"，情动的"存在的呈现"（prise d'être）才得以更新，才获得它的坚实性；即便情动的划分是无穷小的，也没有任何划分通过可感的和成问题的迭奏来逃避位似（homothétie）实存的、展开的程序，而这些程序超出话语广延性的记录。不仅所有时空上的临近角以此种方式被探索、归入，而且标度视点的集合（或积分）亦是如此，以便重新讨论建筑学的这一基本范畴。

2. 超一元的或横贯性的轴，它将及物性赋予表述，使表述不断地从一种实存的界域性移向另一种实存的界域性，并从中产生奇异化的测年法与绵延。（这里再次优先举的例子将是普鲁斯特的迭奏。）

---

① 米克哈伊·巴赫金：《审美与小说理论》，法译本，伽里玛出版社，1978 年，第 73—74 页。（中译本参见《巴赫金全集》第一卷，钱中文主编，1998 年，第 362—363 页。译文有改动。——中译者注）

② 同上书，第 47 页。

③ 伊利亚·普里高津（IlyaPrigogine）和伊莎贝尔·斯唐热（Isabelle Stengers）：《新联盟》（La Nouvelle alliance），伽里玛出版社，巴黎，1979 年。伊万·埃克拉尔（Ivan Ekelard）：《计算，意外情况》（*Le calcul, l'imprévu*），瑟伊出版社，巴黎，1984 年（收录于《开放科学》文丛）。

主体化重叠着现实的与潜在的表述视点。主体化希望是没有分割的整体，而且事实上什么也不是，或者近乎无，因为它不可挽回地破碎了，处于永远的变动之中，陷入了迷茫……有限性、实存的完善产生于一种绝不是界标、划限的界限跨越。自我与他者在目的的伦理意向性与审美提升的深处集聚。当精神分析的作者论述自我时，那完全曲解他们释读的，就是人们不知道他们谈论什么；因为他们没有给出理解下述一点的方法：自我不是一个维持与指涉物之间的完形关系的话语集合。因而，人们没有理由接受他们所提出的对自我的划分。当然，将自我变成一种"被移位的"再现、建构一种有关自我的元模式化的场景、并且规定自我恰好与这一场景是同一的，这始终是有可能的。不管怎样，我们几乎没有其他方式用来谈论自我，用来勾画、书写关于自我的某种东西。尽管如此，自我仍是完整的世界；我就是一切！像宇宙一样，我不会从边界来辨认自己。如果自我意外地误入歧途，如果我不得不"求助于"我的身体，那就会有潜在危机。自我产生于一种"全或无"(tout ourien)的逻辑。始终存在着我自己的一部分，令人难以忍受的是，任何人都可以规定——一旦超出这个界域，就不再是我。不！除此之外，那将始终是我；即便其他界域想强迫我——除非对自我的质疑不再被提出来，自主表述的全部可能性被取消。一种骇人听闻的和无法说出名称的观点，我们宁可不要过于直视这种观点，并且这种观点一般会使我们谈论其他东西……

这是因为情动不是一种巨大的基本能量，而是表述的解域化质料，一种高度分化的洞察力(insight)与观察力(out-sight)的积分，因为人类与情动有关，人类能够对情动施加影响。不是以传统精神分析师的方式(也就是借助于模型化的认同与符号的整合)，而是通过迭奏的媒介来展开它的伦理美学维度。(在这一点上，当伊曼努尔·列维纳斯内在地把面容性与伦理联系起来的时候，我赞同他的观点。①)例如，让我们考虑症候性的迭奏，它们充斥着皮埃尔·让内(Pierre Janet)的心理自动机制、卡尔·雅斯贝斯的初级谵妄的经验或弗洛伊德的幻想无意识。两种态度是有可能的：一是使迭奏变成不可改变的事实状态，二是从这样的观点出发，即没有东西是事先起作用的，分析—美学的与伦理—社会的实践能够向它们敞开可能的新场域。弗洛伊德主义起初就描述了一种真正的、表述装配的突变。其解释的技巧、其对梦和精神病理学的迭奏的干预仅仅在表面上涉及语义内容——"潜在内容"的虚幻显示！实际上，它的全部艺术就在于使它的迭奏对情动的新颖场景起作用：自由联想、暗示、转移……

---

① 伊曼努尔·列维纳斯："我认为面容的入口一上来就是伦理的……"(《伦理与无限》[*Éthique et infini*]，巴黎，第89页)。"面容的意指不是一个种，而指示和符号论是这个种的属。"(《海德格尔或上帝的质疑》[*Heidegger ou la question de Dieu*]，Grasset出版社，巴黎，第243页。)"对他人的责任不是降临在主体身上的意外之事，而是先于主体的本质、对他人的介入。"(《另一个人的人文主义》[*Humanisme de l'autrehome*]，图书馆随笔丛书，袖珍本，巴黎，1987年。)

许多言说和观看事物的新方式！不过精神分析在其历史发展过程中所缺乏的就是其表述的语义成分的异质发生。起初，弗洛伊德的无意识还考虑了两种表达质料：语言的质料与图像的质料；然而，通过结构化，无意识想根据能指、甚至根据“数元”(mathème)来化约一切。一切反而促使我思考这一点，即精神分析最好尽可能地增加和分化其所调动的表达成分。其特有的表述装配不必邻着长沙发来布置，以至凝视的辩证法被彻底除权弃绝。分析完全有必要从扩大它的干预手段中获益；分析可以使用言语进行工作，还可以使用雕塑黏土（像 Gisela Pankof 一样）或录像、电影、戏剧、机制结构、家庭互动活动等，总之，一切可以使分析所遭遇的迭奏的非意指小平面变得敏锐，以便分析能更好地启动它们使新指涉世界晶化的催化功能（分形化功能）。在这些条件中，分析将不再立基于幻想的解释与情动的移位，而是在音乐意义上将使两者成为相互操作的，给它们一种新的“谱表”(portée)。分析的基本工作在于探测各种囊括的奇异性——就是固守自身的东西、虚空之中坚守的东西、固执地拒绝主导的明见性的东西、习惯违背明显的利益的东西……并探索它们的语用学的潜在性。

化约论的意指斜面到底取决于什么？精神分析的情动不断地在这一斜面上滑动，伴随着其日益空洞的转移、日益刻板的和平庸的交流。在我看来，这一斜面离不开一种资本主义世界在意指等价的熵的意义上的更加一般的曲线。这是一个有关一切价值皆相等的世界，其中实存的全部奇异性都有次序地被贬值了，尤其是偶然性的情动，与衰老、疾病、疯癫、死亡有关，被清空了实存的痕迹，以便只显示辅助医疗设备的网络所处理的抽象参数——整体（沉浸在不可言说的、然而到处出现的焦虑和无意识罪恶的氛围之中）。[①] 韦伯相关的“祛魅”理论[②]被记起了吗？贬值、“神圣的除魔”(anti-magiesacramentelle)或主体性生产的全方位复魅还被记起吗？后者通过集体的指涉世界对一般等价物的价值去极化，而且为了实存的“价的捕获”(prise de valence)无限减速。尽管目前信息传播逻辑的膨胀似乎没有走向这一方向，不过，在我看来，我们的未来在人类思考它的某种层面上所依赖的，就是促进那些为一种后媒介时代的突然到来做好准备的社会和审美的分析实践。

① 参见 Jean Delumeau, *le peche et la peur*. *La culpabilisation en Occident*, Fayard, Paris, 1983 年。

② 马克斯·韦伯的世界祛魅的观念与作为得救信息的圣事的贬值和圣事的魔法的丧失（伴随着资本主义主体性的上升）联系起来。（《新教伦理与资本主义精神》，法译本，Plan 出版社，巴黎，1967 年。）

论“感—动”（Percept[1]）的六则笔记

——批评与诊断的关系[2]

［法］弗朗索瓦·祖拉比什维利/文　王德志、俞盛宙/译

谨忆格拉西姆·卢卡（Gherasim Luca）

晚近的数年间，德勒兹的文本变得更加短促、突兀且更为凝练；这一夹杂着神秘主义色彩的难于理解的独断论使得许多性急的读者困惑不已。然而，那些如同“多情猎犬”[3]般阅读的读者们却知会并体察到实情并非如此：德勒兹从未如此精准，如此具有逻辑性和富有**论证性**（尽管思想，在与异质的别样力量相对抗的过程之中，或许不能单单在论证中定位自己的意义：断言如此这般的外在性的逻辑必定假设了一个非理性的位置，在此位置思想不再是其所思之主人——这决然不同于非逻辑性）。在《什么是哲学？》及《批评与诊断》中，每个概念——无论是简明扼要地被陈述或是以碎片化的方式被提出——都为少量必须在文本中得到定位的、分散的逻辑特性所支撑，无论远近，在手或相离，事实上这些特性都必须在其中被发现。这尤其体现于“感—动”这一范例之中（视力或听力在其高度专属的意义上），于此我们寻求理解其本质及其与情动、创造及健康的关系。乍看起来，由于它的新颖性，读者很难明晓感—动与一个简单知觉之间的差别，而其伦理性应用也会由此被忽视。

---

① 鉴于在德勒兹那里，affect 与 percept 往往并称，所以，不妨将后者译作“感—动”，以此与情动相对应。——译者注

② 这里所采用的是 Iain Hamilton Grant 的译文，收于 *Deleuze: A Critical Reader*, edited by Paul Patton, Blackwell, 1996, pp. 188—216。——译者注

③ 援用托尼·内格里（Toni Negri）那卡夫卡式的迅捷意象，本来亦是借自德勒兹。

一、感知与评估：不可感之物

赫尔曼·麦尔维尔的《白鲸》中亚哈船长与莫比·迪克之间混杂着欲望与死亡的奇特关系被德勒兹视为关于生成的最佳例子。亚哈这样看待象限仪(quadrant)：并非仅仅是其仪器的样貌及其功能(测量方位)；毋宁说，他更多地是以生机论的观点来看待其功能与生命之间的关系。象限仪的价值是什么呢?

> 你究竟能做些什么呢，除了说出你自己和拿着你的人在这个广袤星球上的某一个可怜位置？我诅咒你，百无一用的玩物……(MD 471)[①]

生命，抑或生命的可能性，含纳在象限仪和它要表达的意义即执掌航向之中：告诉我身处何方(现在)。甚至告诉我将要去往何处(未来)，这亦不充分；这无疑会好一些，而亚哈也许会说他将这个任务留给了指南针；然而，所需要的是指南针恒固地指向白鲸而不是指着"北"方。真正的生机论者的知识(*savoir*)会回答下面的问题：在这一确切的瞬间，我的生命与何处的他者相连，什么是我孜孜以求，并在此种关系中展布(生成)的?

> 啊，海平面标记，你至高魁伟的领航者！你实在地告诉我我在哪儿——但难道你不能投下些微的提示吗？我该去往何处？白鲸在哪儿？这一刻你肯定盯住它了吧。(MD 470)

"我将在的地方"或"我将去的地方"是模棱两可的：不仅当前的路线有可能是错误的，一旦我们将其与指定给我的目标相比照；而且，那条被称为莫比·迪克的路线确切说在引向何方，什么又是它的价值呢？归根结底，一旦承认"时间是脱节的(*cardo*)"，也就是说生命的可能性并不依据方位基点为判准，那么象限仪的缺陷则正在于难以成为**评估性**的器具，一个生命的指南针。实际情形是，一场风暴骤然掀起，扰乱了指南针，抹消了方位基点；因此亚哈船长便又建造了另一个，但这恰切地说又表明

---

① 亚哈船长与莫比·迪克之间的混合着欲望与死亡的古怪关系，是德勒兹自《对话》(*Dialogues*)以来最经常使用的生成例证。既然德勒兹的评述尤为简短，我们相信揭示以下的做法是有所助益的：即借助原文来揭示他在一种感知(perception)和一种感动(percept)之间所确立的差异(然而，我们并不要求文本"例示"感动之观念，因为二者之间的关联毋宁说正相反：我们将这些汇聚起来的文本视为这个观念获取其意义的来源，及它所介入的要素)。

了什么？在何种意义上，亚哈能被称为制作“定海神针”的主上呢？这是因为新的指南针所指的真正的东方同时也是莫比·迪克的行进方向，而风暴亦源自那里，仿佛那道闪电乃是这头巨鲸发出的讯号：亚哈，磁石般地被莫比·迪克吸引，他指挥自己并因此掌控着磁石。

“这儿!”斯塔伯克喊道，他抓着斯杜伯的肩膀，他的手朝上风首舷指着：“你没记下飓风从东面刮过来，正是那个亚哈要追赶白鲸的路线吗?”(MD473)

“伙计”，他说道，稳稳当当地倚着他的部下，其时有个家伙递给他那些需要的东西，“我的小伙子们，闪电劈中了老亚哈的指针；不过就是用这么点儿钢，亚哈能自己做一个，它的准头可是真真地像……”，“看啊，你们都好好看看，要是亚哈不是那水平磁石之主！太阳在东边，罗盘针赌咒!”(MD486—487)

那么，何谓感动呢？德勒兹的解释是“一个生成之中的知觉”(CC:112)。这并非是说知觉关乎一个运动中的对象，因为是我的知觉在变，是我感知的力而不是我感知对象的方式在变化。那么，它在何种意义上变化？观看是什么，被观看又是什么？观看是视觉潜力的实现，将其提升到一个次级的力量，是视觉力量的充分发挥，然而在普通的施用中视觉与它**所能实现的相割裂**。视觉(sight)如何重获力量，当它成为视力(vision)或感动？当我们见**不可见，不可感**之物，或者当无法被看见之物为我们所感知：不可见之物已然包裹在人之所见中，它并不作为一个超越表象的隐匿世界，而毋宁说在表象内部激活视觉本身，或人所见之物。为避免在此观念中的武断性，事实上关乎实质的是人之所见，而非任意地把人之所见附加到来自别处之物。用第二重视力、第三只眼睛，第 n 种力量观看它[①]，我们必须澄清那被看到的不可见之物乃是可见物本身的不可见，即“可觉察的存在”(DR236)，或者说现象即为显现，又或者说，在更严格的意义上，现象自身即为显现(因为只有再现的固定形象才给予我们一种不可见与可见相邻相分的错觉，然而，不可见盘桓着可见，包裹并拆解着自身，它正是可见物自身的褶皱：不可见是可见自身的地基和褶皱，若不然则无物会被看见)。

那么，这样一种内在的不可见性，它的本质是什么呢，什么是不可见却又必须被看到，非被看到不可的呢(*videndum*)？看见就是看见**力量**，“使不可见的力可见”，(FB39)，当可见物出现时即把握它，当那些显现于它之中的力尚未离弃它之时。“对象本身就是力，一种力的表达”。

① 关于潜能，或提升至 n 级度，参见 NPh 107(Tomlinson 译为“再度激活”[reanimated])；DR 7—8。关于视见(voyance)，第二重视觉及第三只眼，参见 SPP 24；C2 2—3，21，128；CC 16。

此处，与现象学的对勘似乎是必要的，既然后者已然致力于弥合主体—客体之分裂，并趋向于肉(flesh)之观念。在某种角度上，德勒兹的思想与梅洛·庞蒂《可见与不可见》的最后篇章之间的亲近性是相当令人不安的。[①]然而，德勒兹不太关注为事物的显现限定一种本质，毋宁说他倾向于揭示并分化出这中间牵涉到的**非有机生命**。当他说“风景在看”的时候并非如同梅洛·庞蒂所表达的意涵，尽管二人都十分认真地对待画家的最内在信念。德勒兹认为肉体的概念无法解释感觉和被感觉的事物的可逆性，或者说，就他自己而言，此二者是不可分辨的。可逆性预设了一种更为根本的情形——力量的生成或者差异化，但前提是要理解力量只是以关系性的方式存在，并且这种关系有着非辩证式的特性，它锁定了相互外在但仍然彼此关联的项，使它们陷入争斗，以至于它们由此得以被吸纳入各种视点之中。梅洛·庞蒂会欣然承认，“可见物的本质正在于具有一层不可见性”，并且这一层面自身是差异化的。但是他在其中却既没有辨认出任何力的关系，也没有发现视点之间的距离，由此他所说的差异化仍然是定性的，而不是强度的且可评估的：由此，如果这种不可见确实正是生命，它难道不会——恰似感—动那般——与“**何种**生命”这个问题发生共振？[②]

追问这里所提及的生命是否只是“为我们的”，以及生成、情动、感动的概念是否立即招致拟人论(anthropomorphism)的责难，这些问题的提法并不高明。“我们的”解释则恰切地关注了事物存在本身的力量，以及那些持存于它们之中的、为它们所肯定的时空动态，而所有这些都基于它们之所是及存在方式。在我们身上产生共鸣并与我们自身的生命融汇在一起的力量并不能说是拟人论，而恰是生成的信号：事物，以它们存在的方式，同我们产生共鸣，进而作为我们存在的方式，即使这意味着——正如德勒兹坚持补充的，这些事物反过来又生成—他者，也即，纯粹感觉(参见 ATP 第10章)。我们自己生成—花儿，生成—鲸鱼：这里显然没理由来假设这就是花儿或者鲸鱼所体验的生命(对拟人论的非难，我们只能回应：是的，当然；但这并非问题所在……)。这是**它们的**生命在我们自己的生命之中的共振，从而成为后者的一种可能性，一个层次。这就使我们有理由说，实际上，

---

① 比如，像共振、并存、交互嵌入、连接膜(与我们下文即将考察的膜的概念密切相关)这样的观念；当然，还有调用褶子(fold)作为可见物的基础这样的做法(《可见与不可见》，阿方索·林吉思[Alphonso Lingis]译，西北大学出版社，1968 年，第 152 页)。德勒兹自己也在《褶子：莱布尼兹与巴洛克》(p. 146, n. 28)中指涉了此点。同样需注意，他们都提及了普鲁斯特。即便在很大程度上存在着这些看似相近之处，但对于交织(梅洛-庞蒂)与生成(德勒兹)这样的概念之间的差异，理应极度谨慎：差异在于“肉体”(flesh)之观念。

② “Eye and Mind”, trans. Carleton Dallery in Maurice Merleau-Ponty, *The Primacy of Perception*, ed. James M. Edie, Evanston: Northwestern University Press, 1964, p. 187; *The Visible and the Invisible*, pp. 156-159。更普遍地说，德勒兹反对胡塞尔及其后继者对“生命经验之功能”的坚持，这些确实始终是原创的意见甚或陈词滥调：在世，肉体，观念性，等等，参见 WP 142。

> “我已经尝试了花儿和鲸鱼的生活。”有时候，他会全然忘怀自己正如此专注地静观这一牲兽，仿似他真的很相信自己已然，在那一瞬时，体会到此种**存在的**类型。[1]

因此，视见，在视力而非单纯视觉的意义上，就是**解释**和**评估**。它就是要在我们之所见之中对力量进行感知和估测，占有它们、哪怕只有一瞬间，并且在我们自己身上来体验它们、考验它们(NPh 4)。这就叫作**生成**，是一个对我来说必然“难以承受”的考验，因为我们不清楚自己是否仍然是一个与客体对立的主体，保留着它的珍藏，它的私人的感觉和记忆，由此仅仅以一个提示者或幽灵的方式来体验它所看到的东西：观者变成了他之所见，从而也具有所见之物的内在运动，变成景象自身的灵魂；观者或目光敏锐者进入了景象之中，这就是“风景在看”的一个范例(WP 169)。

什么是感动？一种批评性—诊断性(critical-clinical)的知觉。**批评性**是因为我们在其中辨识出一种力，一种特殊类型的力；**诊断**则是因为我们对这种力的偏斜，倾向，以及折叠或展开自身的能力进行评估(D 119—120)。更进一步说，没有视力，就没有生命的诊断。同样，没有感动，也就不会有这样一位艺术家，他同时既是外科医生也是病人，并由此在非一有机的意义上获得自己的健康。或者说，感动是一个怪物，正如德勒兹如此界定：可见仍然系附于不可见，形式仍然混杂于非形式。无论如何，这不啻为一幅慑人的图景：观者再度出现，但已不再是原先的自我，他经历了学习的过程，他是一种生成，“不要说你那向阳的鲸鱼调转它垂死的脑袋，旋即又在此逡巡，这于我并非不是一个教训”(MD 468)。据德勒兹所说，健康与这种生命的教育密不可分。确实，亚哈所彰明的不可逆的突变在他踩烂象限仪的那一阵离弃中已经实现。整部《白鲸》的突出标志正是此种增生的潜能：我们根本无法从中全身而退，除非“我们双眼通红，耳膜鼓胀”(CC 14)。

> 艺术家和哲学家在这方面是相似的，他们通常羸弱体虚多病。然而，这并非是由于他们罹病甚或患有神经官能症，而是因为他们于生命中看到了对任何人来说都太多的东西，某种在他们身上留下非连续的死亡之印记的东西。但这个东西也是在他们的生命历程中度过病患的源泉或是呼吸(这就是尼采称之为的健康)。(CC 163)

---

[1] Karl - Phillip Moritz, *Anton Reiser*，最重要的引用之处参见 FB,p. 21。

二、另外的例证

让我们将它与《白鲸》中最美的段落之一相对比，进而确证这一首要的研究进路：亚哈船长被垂死巨鲸之景象攫住的一幕（然而，这并非他所探寻的那一头）。这一例证自我申言，因而我们只要提供简明插入式的评论即可。

已是将近傍晚时分（一个未定限的居间的时间，出奇的静止，其时日暮西山夜阑初现，此种微妙生成尤未可察：这正是感动的吉时）；一切动刀动枪的血腥场面已告结束（感动的初次标记；太阳与鲸鱼融为一体）：落日余晖斑斓海天一色，太阳与大鲸一齐陷入沉寂；这时，在那玫瑰色的空中，盘桓着一种动人而又忧伤的情调，一种仿佛是在堆满花圈的氛围里做祷告的景况，简直像是远从马尼拉群岛那郁郁苍苍的修道院似的幽谷里，刮来一阵西班牙大陆的微风，放荡不羁的水手载着这些晚祷的圣歌出海去了。

心里虽然又轻松了一阵，可是一阵更深的忧郁袭来。亚哈向后倒划，离开了那条鲸后，全神贯注地注目那来自波澜不惊的这一叶扁舟的最后警告。（这或是通常的蕴含信息的知觉又或是陈腔滥调：）抹香鲸在临死时都会出现这样的奇特景象——脑袋转向太阳一会儿，就慢慢咽了气——在如此静谧的黄昏中，看到这种奇异的景象，好似向亚哈传递出一种过去从未发现的美妙。（这同一幅图景维系着，当亚哈观看并被他所静观之物填满的时候，节奏与力量[*puissance*]弥散开来。这感动有四个词项：鲸鱼、太阳、亚哈与大洋，相互渗透各自含摄。）

他转着转着趋向着它——尽管如此缓慢，却那么坚定，他的额头与他那濒死的运动相伴，写满了敬意与恳切。他也是拜火的；它是太阳最忠实，直白，而堂皇的臣民！——啊，他那双至福的眼睛当然应该看到这种至福的景象。（感动穿越了另一道门槛。辽阔的大洋的视平面，蔚为大观，至大无边，使得日常的挚爱深情[情状这里不太好]相形失色却解脱了情动：）瞧！老远的那个大水闸封住了；在这个出离人类悲喜人声嘈杂的大公无私的大洋上；根据传说，那里没有可以立纪念碑的石块，那里的波涛像中国的开国年代一样久远，依然在不声不响地滚滚起伏，一如朗照尼日尔河上未知源流的星星；在这里，生命也是充满忠诚地向阳而逝；可是，看呀，一命方休，死神就在死尸周围打了一转，然后向着其他方向转去。

你这个黑暗的半自然印度神呀，你用淹死了的骸骨，在这个寸草不生的大海中心的某个地方建起你那单独的宝座；你是个异教徒，你的皇后在凶残的飓风里

老老实实地告诉我了,飓风平息后也就埋没无声了。你这大鲸呀,以行将死亡的头颅向着太阳又折返回来,并非不是给了我一个教训。(力的图景仿似情动递入亚哈自身。此外,相反的是,亚哈再也不能脱离于他所看到的了:)啊,深沟高垒披坚执锐的强力!啊,巍然高耸虹彩一般的喷水!——那一个在拼命挣扎,这一个却在徒劳地喷水!枉费的呀,鲸啊,你想跟那个能够唤起生命、非常富有生气的太阳求情讨饶,它现在却再也不会施予了。然而,你那更加隐秘的半个身子,却以一种更加自豪即便更加隐秘的信念来将我颠簸。所有你那些不可名状的混杂物都在我下面漂浮;我一度仰赖的那万物,原来呼的是气,现在却是水了。海啊,万岁,万万岁,野鸟在你永恒的翻搅中找到了唯一的栖息之所,生自大地的,却受海洋的哺育;虽然山冈和溪谷抚养了我,然而,波涛却是我的同胞兄弟!(MD 467—468)

但我们仍应了解死亡之视何以能够作为感动的**优先例证**,"为何每一事件都是某种瘟疫、战争、创伤或死亡?"(LS 148)

三、内在亲密的外在性平面

何谓文学景观?什么是行动的空间、时间、地理与大气的"布景"功能?它仅与一个象征或隐喻性的秩序相关吗?

德勒兹承担起了对于隐喻的总批判,他有关生成的理论——关于"感动"与"情动"之间的不可分割性——就是在此问题域中形塑的。《意义的逻辑》为批评的开展准备了理论基础:意义与共振游戏是不可分割的,因而亦无法与一种耦合和继发的移位相分离。只有至少两个异质的系列相互结合的时候,意义才会产生。也就是说,在隐喻的运作中所激发的"传输"实际上部分是构成性的,部分是交互性的。因此,字面意义—比喻意义这二元性就受到了双重质疑,因为这二者从来不是独立存在的,或至少有赖于一个它者;由此也就导致,没有一方会比另一方更为根本。字面意义是难以实现的,因为意义从一开始就是模糊的、无法归属的,"一段紊乱的叙事"——德勒兹如是说,借用了刘易斯·卡罗尔(Lewis Carroll)的一个标题。隐喻的概念因而颠倒了原初与衍生的现实配置;转义(transfer)并不预设其所从出的源始意指,毋宁说,它自身就是原初的。

然而,仅仅指出这一点必须被积极地付诸考虑,或原始的转化逻辑必须得到阐释,这还不够:后者无法被预设,因为它实际上要求各项是预先存在的(一种关系不可能无矛盾地绝对先于它的各构成项)。因此,德勒兹致力于寻求项和关系之间的严格

同时性，或仅以关系的方式才能构想的项的多元性。**力**的概念正是这样："每一种力本质上都与其他的力相关联。力的存在是复数的，因此将其作单数考察的做法是极其荒谬的。"(NPh 6)然而，这还不足以唤起力；或者毋宁说，新的逻辑不会起作用，除非引入一个次级的要求，除非它将力的关系投射为一个非定限的弹性的元素，此种元素不停自我差异化或被差异化：这就是生命。德勒兹的生命概念建基于柏格森的"绵延"与尼采的"强力意志"之上。如果两种力的关系引发了一种创生意义的共振，那正是因为每一方皆以某种方式在另一个层次之上占据抑或重复着另一方。每一种力都包含着一种"生命的可能性"，表达着生命的某一个特异视点，以它特有的方式令不确定的生命要素差异化，以它特有的方式，解决着"生存"的问题。这个无形或弹性的元素，德勒兹将其认作真正的超验领地，因此遵循着**内在差异**或**间隔重复**的逻辑：既没有生命的**同一性**，也没有普遍的**生命**，而只有歧异的生存方式(以及包含着生存方式的思索方式)。生命只有在被歧异化的状态下才存在，它就是内部差异，只有通过自身差异化才能肯定自身，不停地在各个层次重复自身。德勒兹由此得以提出一种各项之间通过彼此差异(无需哪怕是最低限度的相似性)而相互作用的关系类型①，此种关系仅仅遵循这个概念："差异"即是"重复"，据此，不同的要素构成了(自身就是非确定性的)同一要素的差异性规定的不同情形，它们在各个层次都重复着同一个问题，在一定间距下彼此重复，相互占有，但每次都基于一个不同的视点。意义便是这种从不回归同一的重复，或者说，它将**同一**视作**差异**，即一种分歧，问题或争端的对象。——更确切地说，视作那种**间距**，它在不同的力进入关系中时产生共振。意义即是化为透视性的生命，或生命视点间的共振，评估的爆发点。超验领域变得更为深邃。经由德勒兹，超验哲学获得了一种场域的深度，并由此描画出生命的潜藏路径，后者将不同的平面作为如此众多的视点而彼此连接。②

因此，每一个独立的意指在原则上都指向一个原初的强度位置，它的力量或者视点只是残缺不全的痕迹，因为它是从关系中抽取出来的，而正是在此种关系中，它实现着自身作为力或视点的功用。意义并非源自意指的结合；它的迸发仅仅是基于这

---

① 传统的隐喻理论总是援用相似或类比来作为标准。

② 一般认为，在康德之后，是胡塞尔复兴了先验问题。然而，德勒兹的全部著作皆在于揭示另一种可能：尼采和柏格森的批判谱系。内在差异和间隔重复的逻辑是一个混生物，源自一种对于尼采的强力意志的遥观(telescoping)，连同柏格森的纯粹过去的概念。这个先验视角主义在《差异与重复》中被提出，后又在《意义的逻辑》中得以延续(尤其是第24系列)。对于"弹性法则"的观念，参见 NPh 50。

让我们澄清这一点：意义不能与对于新力量的邂逅和捕获相分离。同样，此种邂逅必然发生，或获得容贯性：如果没有何种邂逅可以被事先排除(内在主义的条件)，那么同样地，也就没有何种邂逅被、或可以被仅仅通过主观奇想来实现或操控。因为力只能被经验或体验到；在这个意义上，情动自身将**必然性**或有效性赋予一种关系——并最终赋予一种思想。这不是一种"主观的"标准，因为：(1) 对比之下，情动包含着生成中的主体，在其中，个别化的视点彼此重叠，虽有区别，但却难以辨认；(2) 在由此被剥夺了其支配地位的主体之中，它激发出生命评价的至高行动(**伦理**行动本身，我们后文将论及此点)。德勒兹继续提出必然性的问题：NPh 109；PS 22 - 23，159 - 167；DR ch. 3，esp. p. 143ff。

些意指所预设的生存视点间的**分裂性综合**——而意指通过将视点投射为表象的同质场域中的明述目标(objective-explicit)而弱化了后者的强度。失却意义的火花,视点也不会脱缰。如果一开始就将明述的首要意指置于字面意义和比喻意义的关系中,这就等于再次弱化了潜能或将意义与其所能相分离,由此也就无法理解"传输"是如何可能的;也即,它如何构成了真实地自我创造的意义,而非仅仅作为那种几近不可言喻的字面意义。德勒兹反对隐喻概念及随之而来的诠释逻辑,他乞灵于生成的"**精确性**":意义应归类为效果,因而表达就是某种产物,而并非某种"来自深处"之物或者某种比喻。[1]

从这时起,与景观的联系不再是一种自主的、先在的内在生命与一种独立的(被认为是反映着内在生命的)外部实在之间的关系。景观成为内在体验,而非回声形成的场合;它不是生活经验的冗余,而正是一个"生命历程"的真正要素。景观并未令我返归自身:它将我投入一种生成,在其中,主体不再保持自我同一,而主观形式也在面对无形的生成之时变得不再充分。我不再包含自身,也无法在一个自我(Self/Ego)的连贯性中恢复自身。与之相似的是,小说里的某一个角色不再外在于他之所见或所感。这就是活在景观里:不再置身于景观之前,而是置身其中,步入到景观内部。借用契诃夫的例子,我所经历的也是大草原上无尽的风啸声。因此这种描述机制就是一种**自由间接的话语**:我给出"草原"的话语,而我本身就是或生成为"草原"。这片内在亲密的草原就像是我的内在生命在其上激荡展演的外在性平面,它的拓张逾越了我的界限(外在性不再只是异质性奇点的世界,而是这种内在亲密本身,它证明自身既无边界亦无内禀,而只是一个异质性奇点的纯粹聚合体,因而也就是一个纯粹界限)。活在景观里:既不是拟人论也不是投射,而恰是我的自我生产的内在生命的物质景观,因而绝非是一种生命的隐喻表达的质料,或另一种准确说来是灵性的物质。心灵是外部世界的膜,而不是朝向它的自主目光。因此每个人都满可以说:"我就是世界或世界的一部分",因为确切地说,精神唯有与世界相遇时才得以实现或个体化,离乎于此精神则不复存在或只是潜在。"我们并不存在于世界中,我们通过静观与世界一同生成。"[2]德勒兹再一次自由占取普罗提诺的概念表达,重拾我们由此进入的路径试图静观世界,尽管我们自身最终便是**静观**。

> 我们并不静观自身,我们只有通过静观而存在——那就是说,从我们来的地

---

① 论卡夫卡的著作在这方面是典范性的。我们将会注意到,雅克·德里达也将差异(或更准确说 *différance*)视作真正的先验原则,这也同样将他引向了一种对于隐喻的批判——虽然是以不同的方式、出于不同的视角。参见《白色神话学》,见《哲学的边缘》,Alan Bass 翻译,Brighton: Harvester Wheatsheaf, 1982。

② WP 169. 关于膜和内部——外部的直接接触,参见 C2 262ff。

方收缩此种静观……就我们在静观中体验到的愉悦(自体满足)来说我们都是那喀索斯,尽管我们静观之物相当地远离我们……我们必须首先静观一些它物……以便被自我的形象充盈。(DR 74—75)

我们的精神生活并不独立于我们所静观的场域与人物,当我们静观这些事物的时候,它们已经下意识地在头脑中运转,它们已经是别种事物而不是场域抑或人物了。我们不会**捏造**一些以假乱真的事物,这是因为我们总是通过这些场域和人物不经意间释放的记号着手,这些记号以逾越的方式构成了前者,正如我们亦是通过逾越自身的方式来自我构成。我们的生活充斥着不断发出的记号,然而社会的和物质的需求却总是让我们远离它们,或是令我们因为花费时间研究它们而自惭形秽,就像那个**白痴**的故事:他没有真正逃离火场,但却一门心思想着"逃离火场"这一事件。日常生活中的每个微小行为,每个感知片段,都在发出问询的记号,后者超越了行动的要求,并转向一种更高的迫切需要。

自我的织体是一种薄膜,它不是事物而是对**其他**事物的捕获,因为一种官能只有通过它所捕获的力量才能存在,而这些力量有时候能捕获它(紧张症),有时候又令它失去自制(电灼疗法)[①]。因此,一个作家不会表现真实经历,因为这些表现会污损创造:感动—情动揭示了难以忍受之物,或通过一种难以忍受之力来揭示那些通常始终被包含于日常感知或情感中的东西(生命遭际)。进而言之,作家远不是要去报告某种生命遭际,他要呈示的是一种生命的发现。他在适意的生活之边界处观看,他体验那种无法承受之生命。如此看来,普通的知觉从来无法触及难以承受之物,因为那些**陈词滥调**体现出一种妥协的力量。作家所体验的,是隐含在真实经历之中、却未被体察的东西。不可否认,视幻或无法忍受之物往往会闯入存在之流,就像是真实经历的一次危机,一种感觉运动模式的解体或破裂。正是在此处德勒兹发现了一个现代的事件,在战后的电影中尤其明显(C1 205f)。这种解体或者破裂("不再感到忧心忡忡")甚至是遭遇无法忍受之物的前提条件;正如在德西卡(Vittorio Desica)的电影中,孕妇干着家务活,那鼓胀的肚子几乎是违逆着她的意志,看起来"就好像整个世界的不幸都在孕育之中"(C21-2)。因此,我们可以相当正确地说,艺术所表达、所叙述的是生存经验自身的危机——当此种经验骤然面对不可承受之物之时。

何谓健康?我们发现它本质上是含混的,满溢的,逾越的,换言之,是一种暴力,但却是一种创造性的暴力,或更确切地说,是一种与创造而非毁灭伴生的暴力。这样

① 巴里巴(Etienne Balibar)曾指出,除了对于普罗提诺、休谟和巴特勒的明显指涉,由此坚持官能与构成性感觉不可分离,德勒兹还再度回返与洛克相对立的法国经验论的脉络(孔狄亚克,拉马克)。

的暴力进行粉碎，因为它将主体卷入一个非一主体的，也即一个特异性的**与**非人格化的生成一他者，而并非仅基于一种粉碎之欲去粉碎，更不是施加一种新的、料想得到的主体性形象（德勒兹没有设定两种暴力，他从[作为能动与被动视点的]力量关系的透视本性出发推导出它们）。此种伴生的暴力，匿名且不具意向，它不为任何人或任何理想形象服务[①]。健康的悖论不可与一种至高的被动性分离，而后者却与**生成一能动**的纯粹行为融为一体；它拒斥所有秩序与屈从，但却默许着**那个**在我之中行动的他者（如此一来即可防止被任何伟大、神圣或阳具性**他者**所整合）。某种意义上，健康是可朽的；它不会轻易地与自我及其基础——有机体——共存。心灵，保持着静观式个体化的本性，又与一个**强度的身体**融合，因而无法忍受一个有机的身体。尽管如此，话说回来，倘若没有一个最低限度的有机体，那就谈不上生命，更谈不上健康。生命是非有机的，但它与有机体之间是一种彼此预设的关系：它之所以造房子，正是为了从其中逃离。这是一所**宇宙——房屋**，一所顶天立地的房屋，它与宇宙相协调，盘桓又寓居。这种"内"与"外"通过互相捕获而实现的直接接触也就意味着：我之所以成为世界，当且仅当世界也同时吞没了我，在我内部展演它那地狱般的生命，它令我生，或赋予我那种行动的容贯性——此种行动淹没了我、将我抛向外部。何谓健康？更新与外部之间的构成关系，而外部总已经进入、纠缠着内部：

> 每个点都有自己的反面：植物与雨露，蜘蛛与苍蝇。无论动物或事情，皆与世界息息相关：内向只是被选定的外向，而外向，是一个被投射的内向。（SPP168）

最终，内外不再可分辨，而内在于这可朽的健康、内在于深渊边缘处的生命力之中的裂痕，"它既不在内部，也不在外部，而毋宁说是在疆界上，不可感知，不可具形并且理想化"[②]。佩索阿知晓如何言说："你造船的营生，我梦里的老古玩具！/**在我身体外部，重新安置**我的内在生命吧！/龙骨，船帆，桅杆，舵轮还有索具/汽船的烟囱，螺旋桨，中桅，还有迎风飘扬的锦旗，/螺丝，舱口，锅炉，底舱，气门，/一堆堆乱糟糟**仓促地冲向我**，/狼藉一片，就像地板上倒空的抽屉！/……**让你们这些玩意儿排成一行把我美观地和外部连接起来**，/……既然，事实上，严肃的，**一字一句的**，/我的感官是那

---

① 布尔什维克的创造力量，在这里，呈现为艺术家和革命者的一种黑暗而夸张的描绘。对于他来说，在1917年之后，愈发重要的是摧毁初生的构成主义，或毋宁说将其布尔什维克化，对其进行改造，让它看起来——即便在反-布尔什维克主义者眼中——原本就是布尔什维克的。以一种普遍的方式，德勒兹有力地在两种不可协调的政治立场之间进行了区分，虽然它们往往被混淆：一是对"革命的未来"的关切，另一种则是对于"生成一革命者"的关切，而他所赞同的是后者。关于此种区分，以及构成主义运动，参见 KML 75－76；NE 152－153，158，171。

② LS 155．关于房屋和宇宙，参见 WP 178－181；关于强度性身体，或无器官身体及其与视觉的关系，参见 FB 33。

转过身来的船的龙骨，/……"[1]另一方面，房子把自己从宇宙中分离出来，从而成为神经症患者的恶臭的家，居家房屋，这时感受也与它之所能分离开来，并且从此被局限于无止境的辨识或陈词滥调。感知总已经是一种回想，总是唤起某事，此种似曾相识(*déjà-vu*)屏蔽了视觉上每一次新颖的东西，每一个视觉的事件。就此而言，斯旺是反查鲁斯者[2]，但同样也是普鲁斯特笔下那个叙述者的拙劣对偶，也许正类同于查拉图斯特拉身边的猿猴——根据尼采的说法，这猿猴嘲弄永恒轮回，并将其还原为一个古老而熟稔的烦劳工作。

德勒兹提到了莫比·迪克畅游其间的"亲密的海洋"，并将它投射于外部的海洋，这也就将对于后者的感知转化为一种感—动。此外，将内在的"亲密海洋"向着外部海洋的投射同时也是对一个自身图像的投射，但这个自身(self)却不是一个自我(ego)，因为"他那被毁灭的自我的废墟"反而是其前提条件。这个自身将"过上它自己的生活"——一个永不完结的形象，一则寓言和一篇神话——"(这生活)总是又一次开始，又一次聚集，永不止息地扩大。"(CC 146—147)德勒兹写下这几句话时，是否想到了梅尔维尔的三联句："无情的我，无情的旧海/我安详的微笑，总是无情/我是让无数的残骸愉悦，却不是被安抚的吗?"[3]亲密的海洋和感动并不是一回事，而是后者的条件：内在性的或构成的平面，在其上感动敞开自身，并与其他的感动连接在一起；接触的平面与不同感动的聚合体；一个主体生命的不同高度，氛围和温度——所有这些同时从各个方向冲垮了自我的封闭防线，以至于没有哪一方能占据优势或首要地位，这里除了感动的分裂性聚合之外没有别的容贯性存在。

总之，所有作家都在感动之间构织着一个**内在亲密的外在性**平面，这个本身就由感动所构成的平面激发了他们的灵感。一个内在的支撑，一个并不先于其构成要素的前提条件(正如它只实现或具现其一个片段的超验场域也"并不大于它所划定的范围")：梅尔维尔的海洋，T. E. 劳伦斯的沙漠，契诃夫的原野，弗吉尼亚·伍尔芙的城镇，福克纳想象的约克纳帕陶法县的山峦，等等。平面可实现于一件特定的作品之中，但也可以将它们的**作品**纳入开放的总体之中。无论在何种情形之中，都有一个主体性在运作，但这个不断扰动外部力量的主体性根据界定无法被还原为一个人格的个体性。健康处于感动之内，也即，总而言之，处于新增加的感动之中，这些新的感动与那些既有的感动之间产生着无限的共振。健康在于使不同的感动发挥作用，赋予它们生机，而我——作为那个被一种分裂综合曳向各个方向的点——从未停止生成

---

① "Maritime Ode", in *Poems of Alvaro de Campos* (emphasis added).

② 斯旺和查鲁斯(Charlus)皆为普鲁斯特《追忆似水年华》中的人物。——译者注

③ L'arc 41, "Melville", p. 84.

为(而非作为)这些感动。仅仅由感动构成,这也可被称作**生成—不可感知**。那些形单影只的感动之英雄,着实是具备伟大生命的**"在世的伟人"**,但他们却绝非异类或边缘人,因为这些人还是太过可感了,甚至可说是惹人耳目;相反,这个感动的英雄却是没有性格、没有特征的,他懂得如何生成—众人或生成—万物,从而得以不被觉察,由此既与离经叛道者、又与墨守成规者相对立(这恰是费里尼说他最欣赏马斯特罗埃尼[①]之处)。

我们是否可以如谈及一个观念那般谈及一处深刻的风景?一个观念之所以是深刻的,并非因为它有着坚实的基础,或与它的基础有着密切的接触,而恰恰是因为它使思想塌陷([*éffondant*]),在其内部的混沌般的相互作用中释放出无限的共振[②]。此种审美观念对于康德来说"激发了诸多思想",至于德勒兹——他曾将《批评与诊断》的一章献给康德——也同样祈灵于这个观念[③]。那么,以此种方式激发无限思想的到底是什么?一片万物共振的景观,**海洋**,**沙漠**,**原野**,**市镇**,**山丘**,等等:简言之,正是内在亲密的平面,连同那勾画并充满着它的种种构织。

四、人物、过程与孩童

因此,n级力量的视见就是要去评估,感知那激发、俘获、携带可见物的力量,感知振动中的可见物,而其振动方式应被理解为多变的并具有差异性的强度。尼采笔下的动物和人物——德勒兹在《尼采》这本小册子里为之编目——并非类型或人格:看到他们,就是去理解或捕获它们发出的力量以及"去感受它们是否一致或不和谐"[④]。例如,尼采描绘了骆驼和牛的感—动(骆驼能做些什么呢?答:携带,扛东西;公牛能做什么?诸如此类的问题)。而德勒兹则描绘了哲学中的主要的概念—人物(WP ch. 3)。这种感—动跨越了种、类和属,把它们混合或合并:挽马(draught horse)与公牛而非赛马更为接近;对于小汉斯正是如此,他看到了马(SPP ch. 6;CC 85)。

那么,是什么区分了艺术与生活?说艺术留存了生存体验或生命历程中的危急时刻,这是否足够?当德勒兹断言艺术的效用即在于留存,我们应当将之视作某种类似于回忆录的事物吗?显然不是。艺术如果只是对于生命历程的记忆,而非此种历

---

① Mastroianni,费里尼电影《八部半》的男主角扮演者。——译者注

② 参见 DR 194 论"无根基"(*effondement*),以及 299ff 论深处或深度作为空间感知的基础。还可参见 C2 107ff 论场域深度及其时间化功用。

③ CC 16:"作家作为观者和听者,文学的对象:这就是生命转化为构成观念之语言的过程。"

④ CC 169. 还可参见 ch. XII 论阿德里亚涅(Adriane)、提休斯(Theseus)与狄奥尼索斯。

程本身，那么它就几乎没有任何至关重要的意义。正相反，艺术之所以被创制，并非为了记忆，同样，它自身也并非由记忆所构成；留存（to conserve）与记忆是截然不同的，因为它与体验密不可分。我们在这里所提出的正是，德勒兹认为感—动超越了所有生命体验并存在于人之缺席之处，而对此他给出了两个理由，双重论证：① 它溢出了主体性，并且 ② 它的自我留存不依赖于那些经验它或构成它的东西。因此，他规定道，这关涉到留存**于自身**（而并非仅仅是留存于某种质料之中）（WP 163ff）。然而，这二者必然且必须是同一个论证；此外，它必然与溢出或逾越相关，这并非是感动的某种可能性而恰是其本质。据德勒兹所言，艺术并非留存感动，而是创造或聚合众多作为自我留存的感动。这样，至少有一种最初的误解看似得以避免，也即，认为对感动的经验可以独立于运用某种材质（颜色，声音，语言，等等）所进行的艺术创作。

但有一个问题变得尤为迫切：是否存在着一种独立于哲学或艺术的切近生命的关键创造，一种生命本身的创造？在这个层次上，想到艺术和哲学也是生命的表现，而非仅是接近生命的学科，这是实情，但还不充分。问题在于，是否有可能不必求助于那些符号，后者并不体现真实的经历，而是生命在某种质料之中的反映？抑或，我们是否能够获致、而非创造出此种**健康**，它既非身体的、也非精神的，却同样真实？德勒兹本人对此的回答，似乎是否定的。[①]

感动，作为一种生命的教育和非实体性的健康，是与表达的手段不可分离的。这也是为何文学批评同时呈现出**诊断**及**批评**的面貌：作家对自身的存在进行诊断，提取出一个生命符号的差异性表格，进而评判何种生命符号有损或有利于他的健康，但其前提则始终是创造出合适的书写—符号（或风格）（LS 237ff）。我们又一次面临着误解的危险，或许此种危险始终如一，不过这一次却尤其呈现出粗野而可怖的面貌：认为生活本身不能教给我们什么，我们只有通过艺术与书籍来获取教益。这一误解确实是粗野而可怖的，那是因为某种程度上来讲的确如此。有文学或艺术的教育，但也同样有生存或生命的教育；但从根本上说，它就是生命的教育，而无关其他，尽管此种教育之实现并非**外在于**写作或创作。由此，生命——而非真实经历——与作品最终

---

① 在这一点上，我们看不出有何理由去警惕某种精英伦理，当然这也可能是我们无力为之的借口。这不仅是因为**仇怨**（*ressentiment*）算不上一种论证，而社会公正也恰好并不依赖于它；还因为一种真正的伦理是针对所有人的（或许这是唯一一种伦理），由此蕴含着此种内在条件：**没有人能够事先预知**谁将主宰有利的环境、进而首先清除社会与家庭方面的障碍。事实上，我们赋予社会公正的意义，难道不就是清楚预知谁将"渡过难关"，而谁又无力为之——既然（从结果的角度看）很多人都被剥夺了**有所作为**、乃至反抗的可能？我们赋予民主**观念**的意义，难道不就是命运有可能被一遍遍地展演，全然内在于、而非邻于或高于存在本身（内在性），并遵循着那些逾越了它并对它进行界域化的法则、习俗与环境？在一种普遍的意义上，德勒兹主义事实上就是一种精英主义，如果我们将其意义理解为：并非所有存在与思索的方式都具有同等价值，对存在之可能性的选择性评估是生命和思想的内在行动。除此之外，德勒兹只要求些许必需的人性，从而能够感受到少数伟大创造者所获致的非凡健康，并对他们发出赞叹；或许，也能够从他们身上获得一些东西，即便我们可能并不觉得自己配得上此种资格。

就变得难以分辨，尽管仍然存在区别。

> **批评**和**诊断**：生活和作品是同一的，当它们经由一条逃逸线而成为同一部战争机器的构成部件。在这些情况下，生活在很长时间内不再是个人化的，一如这些作品不再是文字的或者文本的。(D 141)

因此，写作的教育不会以其日常经验和强度性历程(passages)替代生活，因为它除此之外别无内容。然而，准确地讲，"打断可承受之经验的生命—历程"，或如布朗肖所说，"活生生的生命"(对于他来说，它是存在内部的无可承受之物，而并非一种生活经验的可能对象)以悖论性的方式，只能通过一种创造的过程才能被看见，被感受，被**经历**(*lived through*)。因此，德勒兹得以保留"表达"(expression)这个旧词：写作真正谈及的，是那些异于自身之物(生命)，但尽管如此，它自身却由此焕发生机(就好像"非—有机的生命力"作为内容，而"非语法性句式"作为表达)。然而，写作能够创造出它所谈及之物，或者从中创造出景象、听觉、预知，因为存在本身无力对其进行呈现(或更准确地说，正是由此，存在必须且必然通过一个维度来拓张自身，以便它唯一的可能就是创造，也就是说，它必须生成—艺术)。德勒兹声称，艺术的本职正是**赋予**如此卷入生活中的无可承受者以**容贯性**，但这并非必然归因于某种暴力的甚或可怖的经验(他坚持道，正相反，无法承受的事物可能与日常生活的平庸时刻有关)：来使得泪水或者断裂具有容贯性。留存于自身意味着什么呢？正是赋予容贯性。艺术确实看起来在双重意义上"超越了所有生命经验"，但我们现在却只看到它们合二为一：正是因为它溢出了主体的统一性，感动才是无法经历的，无可承受的，并必须从现在开始被创造、被留存。

面对孩子们的情况之时，德勒兹的论述是否有所例外呢——他们并不写作，也算不上艺术家，即便他们能说能画？(WP 164 - 165)弗洛伊德研究过的小汉斯已然进入了一种生成—动物，而他的童年，或至少是童年的早期，本来呈现为一段快乐的时光，却很快便在悲哀中终结。在其中，生存与一种生命的教育融合在一起，却并没有诞生任何作品(这是否是一件憾事，并非这问题所在，关键在于弄清这是否具有可能性)：在成年之际，去欲望，去更新与欲望的联络，或去发现欲望的逃逸线，所有这些都与生成—儿童密不可分…… 抑或，当我们认为生成意味着一种创造，或只有艺术家或哲学家才能在欲望的自由游荡之中获致此种卓越的健康之时，是否已然误入歧途？事实上，生存具有强度性的历程和断裂：爱，但也是遗忘，作为令我们能够去爱的遗忘。因此，为何是悲观主义令我们踏上创造的不归路？难道仅仅是因为强度？还是有着某种更为深刻的缘由？

观看的人物(persona)及虚构，这两个密切相连的概念向我们迫切提出这样的问题。如果说感动的非主体方面从各个方向溢出了人格的统一体，那么它与感动的主体方面又分属于何种类型？他是**精神分裂的**，在全面解体的边缘经历着无法经验之物，这正是因为他肯定了自己的断裂，并在其边缘生存。作为一个无所归属的、动态的主体，精神分裂者能够连接不同的角色或可能的生活，但却不必堕入身份的窠臼，他就是由不可共存的视角的分裂性综合所构成。[①]一个这样的人物几乎只有在写作之中方能存活(尽管如此，他却不是虚构的，因为他的生成是真实的，而且作家和读者也都真实地介入到一种生成—人物之中)。在生存之中，此种极限经验，或索性说此种实验，对应着积极的、充满活力的"精神分裂的过程"，将生命带向闻所未闻的强度，但也持续面临着精神病或自闭症的崩溃威胁。《批判与诊断》自第一页起即明示此点：这个过程一方面是创造，但另一方面则是精神错乱。不过，在二者之间无情争吵之际，这个过程本身却始终是沉默而脆弱的。

> 看与听并非是私密的事情，毋宁说，它们形成了诸多不断被再创造出来的**历史**或地理的图像。谵妄创造出它们，作为一个卷携着词语遍布宇宙的**过程**。它们就是处于语言边界的事件。然而，当谵妄崩溃为一种**诊断的状况**，词语则不再向任何事物敞开，我们也不再经由它们来听到或看到任何事物，除非在一个丧失其历史、颜色和歌唱的夜晚。文学就是一种健康。(CC 9)

这是否意味着，孩童出于某种原因天然就是精神分裂者？此外，笼罩在这个过程之上的威胁是否总是外来的(一种责难或压制所体现出的暴力)，抑或也可能源自内部(毁灭作为生命力之相关者的自我)？在《意义的逻辑》之后，德勒兹每每回到菲茨杰拉德《崩溃》一文的起始句："当然，所有的生命都是一场崩溃的历程。"为何欲望如此经常地打上了死亡的印记？为何感动将"死亡的离散印记"置于作家身上？逃逸线是否注定要成为一条死亡之线，在其中欲望失去平衡、渴望毁灭？

> 当你一旦开始思考，你就注定会进入一条思想之线，在其上，生与死、理性与疯狂是性命攸关的。这条线引导你前行。你只有在这条魔力线上方能思考，假设你不是注定失败，并终结于疯狂或死亡。(NE 103 - 104)

① L S 175；A・Oe 75ff. 关于人物在一部小说之中作为虚构的巨人，参见 WP 1 7 1 and CC 13, 71, 147。

五、死亡，羞耻以及漫步的伦理学

“以此种方式，艺术说着孩童的话语。”(CC 86)不管弗洛伊德会怎么说，小汉斯可是有着他对街道的视觉和感知，这样的街道在上世纪初仍然随处可见，但他却从中体验出一种感—动：“一匹马倒下了，它饱受鞭挞，挣扎着。”(CC 85)这是一种感动，因为他所看见的无法被还原为单纯的信息(这样一则新闻，足以为餐桌闲聊提供完美谈资)，或一个令人哀痛的景象(这样一个景象连带着情感反应，比如说，会激起动物爱护者的怜悯之情)，更不能被还原为一个隐喻(这样一种如此令人不安的感知唤起了别的东西：在这个案例中，即是父亲，正如弗洛伊德想让我们相信的那样)。小汉斯看到马倒下，在这个倒下的过程中，他看到了一匹马“能做”什么。再度重申，如若这仅仅是关于信息，那么他本来将无法接受任何生命的教育；然而，经由景象的作用，他在自己身上直接体验到了马身上交替出现的能动与被动之力。换言之，通过视觉，他进入到了一种生成—马之中，就像是亚哈的生成—鲸鱼，即便这两种情形包含着极为不同的情动。他领会到经验的可能对象；他发现了它们所蕴含着的可能的生命、视角或力，以及贯穿情动和生命的差异(能动/被动，倒下/站起)[①]。

感—动混合了引力与斥力，生命与死亡。如果说教育包含着死亡，视觉在观看者身上打上了“死亡的离散印记”——这个始终敏感而敞开的断裂伤口，那正是因为生命只能在这个无意义的点上方能获得意义，从而得以被把握，而这也正是它进入到一种与死亡的准—不可分辨(quasi-indiscernible)的关联之时；并非是一种垂死的生命，而是那种不断挣脱死亡的生命，重复着它的差异，就像是改变着一切的细节与微分。生命作为自死亡那里夺取之物，也同样是、恰好是一个濒死的潜在事件，一种与如此这般的生命力无从分辨的求死—意志。由此，问题就在于如何规避如下危险：在那些内禀于生命经验的求死—意志之中，存在着回复与颠覆之物，并会转化为纯粹、单纯的“毁灭之激情”(ATP 229)。在这个意义上，每一种感—动都包含着死亡，不仅是自我同一的主体之死亡，还有蕴含、包含在每种感觉之中的零强度，正如德勒兹——跟随康德——所提醒我们的。事实上，强度只能在接近零点之时方能被体验，无论它处于何种程度或层次。而且，能动包含着被动，那个卷携着我的情动同样也是我无法承受的。包含于每个事件(无论有利与否)之中的死亡，有时是被动之力，它意欲着死亡

---

① *Politique et psychanalyse*, Alençon: Éditions des mots perdus, 1977, in collaboration with Félix Guattari, Claire Parnet and A. Scala.

并剥夺了我有所作为的能力；有时又是一种能动之力的炫目生机，它捕获了我，同时又卷携着我，将被动性的最后阶段施加于我，并由此将我提升至生成—能动。生命既有别于死亡、总是被死亡削弱，但同时又通过一种生命力之充溢而削弱着生物、有机的个体。再次看到，在德勒兹的文本中，无法承受者展现出两种交替的价值：有时它指示危及生命力的**仇怨**的病态力量，而有时它又刻画出生命考验的特征。但一种形式源自另一种："我无法承受"之物作用于耗尽的或弹性不足的力，限定了一条僵硬而非共识之线(C2 141 - 142)。由此，自我便想要生命变得难以承受，如此便生出**仇怨**，此种意志肯定了那些限制、封闭、限定、保护生命之物，从而肯定了苦难与死亡的价值(但谈及一种危险的健康并不意味着我们肯定苦难的价值：我们所肯定的只有一种与它之间的感—动关联)。

在这一点上，我们应该考察**羞耻**(shame)这个德勒兹新近文本中的遍在主题：羞耻是一种基本强度，却同样强烈；作为情动，它是一种对于自我—形象的无休止的贬抑。同时，它迫使我们去思考："羞愧的感觉乃是哲学的最深刻动机之一"(WP 108)。正如他在《尼采与哲学》中所写："哲学的作用，在于使我们感到悲哀。"(NPh 106)一位**快乐**的哲学家为何会写下这些话？那是因为，我们只能在一种与羞耻的关联之中进行思考：在愚蠢——自身的愚蠢——面前感到羞耻，由此变得具有思考的能力。然而，即便在这里，羞耻仍然与感—动密不可分："在那些极端琐屑的情形之中，我们也会对身为人类而感到羞耻：面对思想的极度平庸化，面对电视里的娱乐节目，面对部长的一席演说，还有那些'快活的人们'(bon vivants)的扯淡。"(NE 172)福楼拜或许是第一位这样做的人，他以一整本书(《布瓦尔与佩库歇》)的规模来创制愚蠢的感—动："一个可怜的官能在他们的心中浮现，它能够看到愚蠢却不再能忍受……"(转引自DR 152)。现在，此种情动之所以可能，唯有基于我们所达到的、令我们羞耻的更高的(能动)力量这个视角。感动从来不是对一种力的感知，而是力之间的某种关系；感觉总是有差异性的，正因此也是可评估的。羞耻在于，看到自身的力量被羞辱，看到自身沦为一个奴隶或一只家养宠物。[①]

然而，问题仍然存在，因为德勒兹的羞耻观念似乎是悖论性的：我们情愿被诱使说，它令思想瘫痪，它竖起了藩篱，它是被一致性之力而非一种创造性的逃逸所支撑。但事实上，根据尼采的观点，被动之力又是如何战胜能动之力的呢？"一个人感到耻于行动，生命自身被控诉，被剥夺了力量，剥夺了它有所作为的能力。"(N 28)将一种力与其所能相分离，令其变得被动，这就是通过一种内在化的过程使它转而针对自

---

① 一种这样的情动，正如我们所看到的，具有一种不可抑制的政治维度。如此，它已然划定了一种生成—革命者的能动之力，而此种生成并不具有**仇怨**之中的剧烈抵抗。

身，由此责任与犯罪感就诞生了（NPh 131，142）。因此，存在着两种真实区分的羞耻，它们彼此的争斗在论卡夫卡的著作中被描述。这部著作的原创性就在于，它揭示了一种羞耻的积极意义，也即对准—毁灭的体验。进而，一种积极的羞耻的观念只有根据一种生成以及生成的视角方才具有意义。这是因为，罪感并非**先天**属于羞耻概念；当自我呈现为存在自身的形式，当生成的可能性被废止，那就无处可逃，由此羞耻就成为一种使—有罪（making-guilty）。从这时起，羞耻必须被内化：它所限定的不再是我们的“已然不是”，而是我们的“注定所是”；我们必须将责任与之相等同，而且我们将永远无法脱离它（自我）。

既然如此，尼采也同样可以说疾病赋予他一种看待健康的视角（反之亦然），因为他已经看到、感到了疾病（它到底能做些什么），正如羞耻赋予德勒兹一种考察荣耀的视角，由此他获得了一种看待羞耻的荣耀视角（这也是为何，自论卡夫卡的著作之后，动词 *dresser*[“竖起”]，以及 *se dresser*[挺直]会经常出现）。“在羞耻之中，总能提取些许荣耀……”[①]。那么，何为荣耀，这自我的巨人般形象、而非自我本身作为巨人？难道不正是感—动，或毋宁说是感动的联结，勾勒出一个不断变动、持续增长的内密外在性平面，并由此构成了一种**特征**？（CC 150，156）根据我们已然谈及的感动之本性，显然此种形象绝非自恋或张狂；正相反，因为一种否弃了羞耻、但又持续与后者斗争的荣耀，正是那种总是“我无法承受”的荣耀，那个充满羞耻卑微的自我：一种荣耀总是即将到来并已然存在，之所以已然存在，正因为作为生成它是即将到来的，它绝不会停止对我的那些卑鄙顽固的小荣耀敲响丧钟。

让我们回到小汉斯及其视觉。一匹马倒下了：倒下之感—动，基本的强度。倒下赋予孩子一个看待自豪（pride）的视角（挺直身体），但也同样是看待羞辱的视角，并由此使他感受到作为差异的情动，或作为内在于他正在生成之马的力之关系的情动。小汉斯生成为马，而没有将自身当作一匹马，也没有扮作一匹马：德勒兹既放弃了身份辨识，也放弃了模仿的观念，因为它们仍然预设着人格与个体，而生成则绝非令主体从一个个体转变为另一个，而更是将主体纳入到另一种全然不同的个体化类型之中，它既是特异性的，又是非人格的，而只有当存在者被剥夺了有所作为的能力之时，人格方才从中诞生。德勒兹将此种非人格的个体化——它归属于事件的类别——称作 haecceity（ATP 253ff）。汉斯看到马倒下，这确实是一匹真实的马，在一个特别的日子和时间，倒在一条特别的街道。然而，他以第二重目光所看到的，他通过视见所体验到的——一个力的复合体——溢出了马的特殊性，但并没有由此落入普遍化的窠臼：力绝非是一个主体之力，而是打断了、卷携着那个在关联之核心处被构成的主体。

---

① CC 153. 关于尼采的视角主义及其与健康的联系，参见 N 9 - 15 and LS 173 - 174。

每个个体都指向激活它的、它所预设的各种力之间的关联，反之则不然，因为关系从本性上说超越了个体的形式。在这个意义上，小汉斯并没有变成**一匹**马，除非真实的马变成了别的什么——一个纯粹的感知，一匹潜在的"情动之马"(与其说不定冠词["一匹"]表达了某种变量或特殊性，还不如说它规定了特异者的本质：一匹马之所能超越了所有可能的性质，无论是展示性的还是领属性的性质)。感—动因而也是一个**晶体**，一个双面的形象，在其中现实和潜在无尽地彼此互换，清楚—模糊，"清楚但却难以分辨"(CC 83；C2 25 - 43)。

我们看到，感—动与情动皆包含着一种内在性的伦理决断(也即健康)的原则：健康既不可还原为无瑕的身体行为，也不可还原为完美符合社会标准的精神稳定，但这并没有使它更不真实或不实在。"尼采之疯狂，正是因为他丧失了此种运动性，此种迁移的艺术，因而不再能够**通过他自己的健康**来将疾病转化为一种对于健康的视角。"(N 10)评估内在于将主体带入生成的每种经验和每次联结之中。通过生命经验之视角的分裂性综合，它直接作用于生命，而非笼罩于生命之上，令其从属于先验准则、令人昏昏欲睡的陈词滥调以及**判断**的道德机器。它是内在性的，因为评估性的视角并非先天的，而是作为只能被体验的邂逅之物。如此理解，伦理学就回归于它的真正含义：对生命方式乃至**特征**的探索，这种特别的含义我们刚刚已经根据其含混的词源学进行了界定。然而我们仍然拒斥一种内在性评估的观念，因而，我们所进行的判断，就好像身陷两难选择之中，除了虚无主义别无出路。

> 阻碍我们的正是如下情况：一旦否弃了判断，我们发觉自己也同时丧失了任何在在者和存在方式之间进行区分的手段，就好像从现在起，所有的事物都归于同一。(CC 168)

这是因为，判断的特性正在于创造出一种两难抉择的幻觉：要么是**自我**，要么是**混沌**。判断旨在将可见者之整体当作调查而非教育的素材，因而总是将其与别的事物相关——对其进行解释的记忆或潜在的内容，或将其从属于那些先在的价值。它也是抵抗事件的最安全堡垒，陈词滥调用来抵御感—动(它提升新的、能动之力来挑战陈规)的最佳防御工事：

> 判断阻止了每种新的生存模式的到来。这正是因为后者基于本身的力量来自我创造，也即，通过这些力量它能够进行捕获，并通过实现一种新的组合来证明自己的价值。或许，这就是秘密：去创造，而不要去判断。它之所以使判断令人反感，不是因为万物皆具有相同的价值，正相反，这是因为一切有价值之物只

有通过蔑视判断才能产生并区别自身。何种专家的判断能够对到来的作品产生影响？对于我们来说，不是要去判断别的事物，而是要去体验它们是否与我们相适合，也即，它们为我们提供了力量，还是使我们倒退回战争的厄运、梦想的贫困或组织的要求。[①]

德勒兹式的伦理学可以被概括为如下原则：如别人那般生存，但前提是有能力去**漫步**；或，遵循康德的表达，“无事可做，唯有漫步”，这同样也就意味着，如罗霍(Patrice Loraux)在他那精彩之作中提醒我们的[②]，“尚未出生，却已经被迫漫步”。然而，这两个原则并非彼此矛盾：邂逅作为力量——如德勒兹愿意说的——出其不意地降临到我们身上：没有谁为一次邂逅做好了准备，因为邂逅必然包含其暴力成分(“我无法承受”)，作为力之关系的一种伴随物。漫步就是“将一个特异点拓展至另一个特异点的周边”(*passim*)，将每一个感—动拓展至另一个感—动的周边，并以此种方式来构成具有最丰富可能的艺术性分裂综合。或者，在事物之中，在发生的事情之中来把握事件；在每一种情形之中，都刻画出相应的概念，从而构成并持续丰富一个共振性的哲学星丛。“克莱斯特(Kleist)发明了一种这个类型的写作，一条充满情动与变异速度的断裂之链，带有加速和转化，总是与外部发生着关联。”(ATP 9)《反—俄狄浦斯》也同样以这些强度性和静观式的漫步开篇，在这个过程中我们生成—能动：

一名精神分裂症患者外出漫步，与那躺在分析师沙发上的神经症患者相比，这是一种更好的范例。他呼吸着新鲜的空气，与外部世界保持联系。例如，毕希纳(Büchner)所重新建构的楞次(Lenz)漫步。这种外出漫步不同于楞次与仁慈的牧师闭门密谈的时刻，而他的牧师则迫使他进行社会定位，让他考虑与某种宗教的上帝的关系，考虑他与父亲、母亲的关系。与此相反，他漫步于群山之间，雪花纷飞，与其他神灵同在，或者根本没有神，没有家庭，没有父亲，也没有母亲，唯有自然。“我父亲想要什么？他能给予我更好的东西吗？不可能。让我清净一会儿。”万物皆是机器。各种天体机器，天上的繁星或彩虹，阿尔卑斯山的机器，这些机器与他身体的各种机器相互耦合。绵延不绝的机器轰隆声。“他认为，这必须是一种对无限至福的感觉，任何形式的深层生命都与之有关，岩石、金属、水与植物，皆有灵魂，他如痴如梦地吸纳自然万物，犹如鲜花随月之阴晴圆缺吸纳空气一般。”成为一台叶绿素的或光合作用的机器，至少使他的身体作为一个部件

① CC 169. 亦可参见 137—147。
② *Le tempo de la penseé*, Paris: Seuil , 1993.

滑进同类机器之中。楞次先于人与自然之间的区分而存在，先于这一区分所规定的全部定位而存在。他没有把自然作为自然来经历，而是作为生产的进程(processus)来经历。不再有人，也不再有自然，只有彼此之中生产的、把种种机器进行耦合的进程。到处是各种生产机器或者各种欲望机器、各种精神分裂症机器、整个属的(générique)生命：我与非我、外部与内部不再具有任何意义。①

六、生成——孩童

内在性伦理学与一种创造密不可分。当我们追问充分健康的经验是否可能，或生命是否可以无需创造，回答是否定的。而且我们还会遭遇到德勒兹看似为孩子们所构想出来的那些古怪且奥秘的例外情形。再一次，我们会追问，为何要说"以此种方式，艺术说着孩子们的话语"，但在别处却强调一幅孩子的图画与一幅保罗·克利的作品之间的差距？为何，在以书写为主题的著作的中间部分，却出现了一篇标题为《孩子在说什么》这样的文章？(CC ch. IX)答案实际上就在标题之中：孩子具有特异的表达手段，以及一种原创的提问模式，而对于这些，精神分析却令人羞辱地以压抑的方式进行盘剥；由此，不定冠词被还原为一个领属性代词(一匹马＝你的爹地)；或者是谈及一部机器，一种功能，而非一个器官(一匹马的"造一尿")，诸如此类。精神分析将自己托付给语言学还原，正是为了将内在于感一动之中的生成还原为一个简单隐喻，并将对外部的经验还原为一个陈腐原则的封闭循环(无论你看到感到什么，那总是一种念及爹地的方式)。

然而，以此种方式，我们只是部分地回答了问题。是否还存在第二个方面，也即，生成及情动在孩子身上的存活性，以及它与精神分裂的成人之间的关系？在《批评与诊断》之中，德勒兹并未将自身限制于儿童(child)的范围，而且也提出了幼儿(baby)的问题(CC 82, 167)。这就将内在于生成中的潜能提升了一个等级：生成一儿童超越其自身，趋向生成一婴儿，就正如书写最终趋向于那些不言说却只喷鼻息、咯咯笑、尖声叫之物。只要它还活着并进行创造，这个强度性的发声就在书写之中、并经由书写而产生共鸣(WP 55; CC ch. XIII)。

---

① A-Oe 2. 亦可参见 CC 96；以及战后电影中的"旅行/乡谣"：C1 209 至结尾以及 C2 1-18。—— 原注此处译文取自《反俄狄浦斯·欲望机器》(上)，董树宝译，《上海文化》2015 年第 8 期，第 72 页。—— 译者注

> 婴儿展现出一种生命力，一种执拗的、顽固的、难以驯服的求生—意志，它有别于一切有机生命。在一个孩子身上，已经存在着一种人格性的、有机的关联；但对于一个婴儿却并非如此，它虽然幼小，却凝聚着足以粉碎路石的能量（劳伦斯的乌龟—宝宝）。在婴儿身上，只有一种情动的、运动的、非人格性的、生命的关联。毫无疑问，强力意志在婴儿身上的体现方式远比在战争的人那里更为精确。因为婴儿就是战斗，而**幼小**就是不可还原的力之场域。[①]

自此，是否**童年**对于德勒兹来说就意味着一种过度丰盈而放纵之力的荣耀的、但或许是非真实的状态——这种力柔顺、富有弹性，能够进行各种变形，但在社会与家庭世界的被动要求面前，它也注定会干涸并安定下来？（德勒兹并不怀疑被动力对于生命的有效性；正相反，这是因为生命至少要求一种最低限度的保存。但将被动力置于能动力之统领之下，这却有别于剥夺能动力之所能、从而令它们为被动力服务[NPh 111 - 114]）。童年难道不正是生命力本身之名——那种在出生之际被捕获、却被我们在"发展"自身的过程中不断背叛之力？[②]成人往往会说，对于一个孩子，你得付出一切，但他/她却无所回报：读过德勒兹，我们不禁想问，实情是否正相反。只要作家和艺术家还在创造，他们就不断地更新着与（作为存活的生命力的）童年之联络，通过一种生成的模式而非记忆：**生成一孩子，童年的断块**。[③]

感知相关于它之所能，内在性的评估，以及在一个外在性平面之上的自我构成：这些在我们看来就是德勒兹所论述的感—动的主要特征，同样，它们强调了美学与伦理学之不可分性。我们不清楚是否这番论述已经被真正理解甚或**充分**理解。我们沿着边缘阅读，而评论的残酷之处往往正在于令作者消失，但同样、在同等程度上，它也恰好令评论者的能为、唯有他才能做到的事情展露无遗。每个人都处在这样一个位置，由此得以探测并形成概念的冷酷建构，唯一的要求仅仅是一点点技术和耐心；但关键在于，须明了你是否同时捕获了那些足以揭明其意义的生命共振，是否已然协同这些共振推进得足够远，是否已经令概念充满"潜能"。

文中使用的缩略语说明：

A - Oe：《反-俄狄浦斯》(*Anti-Oedipus*)

ATP：《千高原》(*A Thousand Plateaus*)

B：《柏格森主义》(*Bergsonism*)

---

① CC 167. 德勒兹同样援引了卡夫卡的陈述："伟大的羞耻令其自身更为渺小"。

② 参见 ATP 276："正如一个干燥的孩子能成长为一个更为优秀的孩子，但不再有任何童年之流自其身上奔涌而出。"

③ KML 141；同样参见论卡夫卡的侄子菲利克斯的教育的那条注解。

CC:《批评与诊断》(*Critique et Clinique*)

C1:《电影 1:运动—影像》(*Cinema 1: The Movement - Image*)

C2:《电影 2:时间—影像》(*Cinema 2: The Time - Image*)

D:《对话》(*Dialogues*)

DR:《差异与重复》(*Difference and Repitition*)

F:《褶子:莱布尼兹与巴洛克》(*The Fold: Lebniz and the Baroque*)

FB:《弗兰西斯·培根:感觉的逻辑》(*Francis Bacon: Logique de la sensation*)

KML:《卡夫卡:朝向一种少数文学》(*Kafka: Toward a Minor Literature*)

MD:《白鲸》(*Moby Dick*)

NPh:《尼采与哲学》(*Nietszche and Philosophy*)

PS:《普鲁斯特与符号》(*Proust and Signs*)

SPP:《斯宾诺莎:实践哲学》(*Spinoza: Practical Philosophy*)

WP:《什么是哲学?》(*What is Philosophy?*)

《情动转向》导论[1]

[美]派翠西亚·蒂奇内托·克拉夫/文　尉光吉/译

在这个脱胎于混沌的秩序的普遍化生产当中，每一个自我再生产的体系都结合了那些可被宽泛地称为"政治"维度……"经济"维度的东西的调节……并以一种可被称为"文化"的方式进行促进……由于缺乏一个更好的词语，政治、经济和文化维度的混沌的共同运作可被称为"社会"——虽然所有这些规定在此刻是相当任意的。

——布莱恩·马苏米，《献给我们潜在死者的安魂曲（走向一种对资本主义权力的参与式批判）》

当批判理论面临着持续的战争、创伤、酷刑、屠杀和反恐/恐怖主义的分析性挑战时，情动(affect)作为诸多学科和跨学科话语的一个分析焦点，其与日俱增的重要性便浮现了出来。如果这些世界性事件可被称为持续的政治、经济和文化之转型的症状，那么，情动转向就指示了政治、经济和文化的共同运作当中的一个变化，或者，指示了布莱恩·马苏米(Brian Massumi)在这篇导论的题词里命名的"社会"(the social)的一个变化。《情动转向：社会的理论化》(*The Affective Turn: Theorizing the Social*)所收集的文章探索了这些政治、经济和文化的趋势并研究它们如何呈现为思想的一个转变——这样的转变已被批判理论的情动转向所捕获了。

《情动转向》所收集的文章——它们是其作者在完成社会学、女性研究和文化研究的博士论文期间写下的——探索了近来批判理论的情动转向，尤其是情动的概念化，这样的概念化遵循了一条从德勒兹和迦塔利返回斯宾诺莎和柏格森的思想线

---

① *The Affective Turn: Theorizing the Social*, ed. Patricia Ticineto Clough & Jean Halley, Durham: Duke University Press, 2007, pp. 1 - 33.

索。[1] 文章结合了当下正沿着这一思想线索工作的学者们的洞见，他们把情动性(affectivity)视为潜在的身体回应——通常是超出意识范围的自主回应——的基础。对这些学者来说，情动一般是指身体进行感应(affect)和被感应(affected)的能力，或指身体之行动、参与和衔接能力的增强或减弱，因此，自动感应(autoaffection)和活着的自我感觉相关——也就是，和活力(aliveness)或生命力(vitality)相关。[2] 但情动不是"前社会的"，就像马苏米论证的那样。存在着一种从意识体验到情动的回流，它被指示为情动，因而"过去的行为和语境被保存和重复，自动地重新恢复活动但没有完成；开始但没有完成"[3]。情动建构了一种非线性的复杂性，而像情绪(emotion)这样的意识状态的叙述就从中被扣除，但总有"一个永远不会成为意识的自主残留"。[4]

在这样的概念化当中，情动不仅仅从人之身体的角度被理论化了。情动的理论化还涉及技术。技术允许我们"看到"情动并超越身体的器官—生理的限制来生产情动的身体机能。技术科学对情动的实验不仅贯穿了有机体和无机体的对立；它还把技术嵌入了被感受的生命力，嵌入了行动、参与和衔接——感应与被感应——的前个体的身体机能所给出的被感受的活力。所以，情动转向表达了身体、技术和物质的一种新的形构，它在批判理论内部诱发了思想的一次转变。随后的论文讨论的正是这样的思想之转变。总而言之，文章探索了批判理论内部的运动：从主体身份、表征和创伤的精神分析背景的批评，到一种对信息和情动的处理；从有机身体的特权化到无极生命的探索；从追求平衡的封闭体系的假定，到参与亚稳定的非平衡条件下开放体系的复杂性；从聚焦于一种生产和消费的经济，到聚焦于生命政治控制的领域里前个体身体机能或情动的经济循环。总之，文章表明：对社会的理论化而言，关注情动转

---

① 后面论文的所有作者都和我一起学习过。他们上过我的课，而我也指导了他们的论文写作。他们是我们所说的"读书会"的成员，"读书会"就是为这部文集的论文而准备的。

② 我稍稍改述了马苏米在德勒兹和迦塔利的《千高原》(*A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*, trans. Brian Massumi, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987, xvi)的译注中提供的一个对情动的定义。我还借用了马克·汉森(Mark Hansen)对自动感应的处理，参见汉森的"The Time of Affect: or Bearing Witness to Life," *Critical Inquiry* 30. 3 (2004): 584 - 626。亦见我的 *Autoaffection: Unconscious Thought in the Age of Teletechnology* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000)。虽然我对自动感应有过一段时间的兴趣，但我更早的兴趣集中于对自动感应的批判，因为自动感应允许了西方话语的自我同一的主体的在场，这样的批判和雅克·德里达的作品有关。在这部作品和我同学生的作品里，对自动感应的重新思考属于我对德勒兹作品中情动之不同理解的讨论，这些理解只有在《自动感应》(*Autoaffection*)一书中得到再现的时候，才开始对我的思想产生影响。除了我在这里追求的情动的概念化之外，还有不少学科讨论了意义多样的情动。在文学研究中，讨论或许始于 Eve Kosofsky Sedgwick and Adam Frank, eds., *Shame and Its Sisters: A Silvan Tomkins Reader* (Durham, NC: Duke University Press, 1995)。亦见 Sianne Ngai, *Ugly Feelings* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005)；以及伊丽莎白·A. 威尔逊(Elizabeth A. Wilson)对情动的处理，包括她对情动的神经学和心理学处理的评论，参见 *Psychosomatic: Feminism and the Neurological Body* (Durham, NC: Duke University Press, 2004)。

③ Brian Massumi, *Parable for the Virtual: Movement, Affect, Sensation* (Durham, NC: Duke University Press, 2002), 30. 参见布莱恩·马苏米：《虚拟的寓言》，严蓓雯译，郑州：河南大学出版社，2012 年，第 37 页。

④ Ibid., 25. 参见《虚拟的寓言》，第 30 页。

向是必要的。

这不仅意味着从西方资本主义工业社会的角度思考情动，还意味着承认政治、经济和文化已经并且正在世界的各个领域中得到不同的形构。这样的承认并不源于一种比较分析，而是源于一种地缘政治的分析，即分析跨国组织、区域、民族、国家、经济体以及私人和公共领域内部的权力关系的持续转型。《情动转向》特别地表明，这些历史的变化如何指示了一个通过技术科学的部署来积累资本并雇佣劳动力的变化的全球进程，而技术科学的目的是在涉及人体或所谓"生命本身"①的结构和组织的实验中，实现对人之局限的超越。情动转向把思想抛回到一种建构西方工业资本主义社会的否认当中，唤起了被抹去之历史的幽灵化身体和创伤性残余。它还把思想送向未来——送向技术科学实验的身体物质和生命科技。

情动转向要求我们对理论和方法采取一种跨学科的接近方式，而这样的接近方式必然引发一种实验，那种实验捕捉政治、经济和文化的不断变化的共同运作，并让那样的共同运作在情动方面显现为情动能力之部署的变化。《情动转向》所收集的文章的作者同时运用理论和方法来把握建构社会的变化并把它们当作我们自身的变化来加以探索，这些变化通过我们的身体、我们的主体性而循环，但不能被还原为个体的、个人的或心理的东西。不可还原是因为《情动转向》所阐述的思想之转变本身可以说标志了自反性[self-reflexivity]（调转过来对自身施加影响的进程）的一种强化，这样的强化发生于信息/交流系统，包括人的身体；发生于归档机器，包括所有形式的媒体技术和人类记忆；发生于资本的流动，包括体力劳动和技术中的价值循环；发生于规训、监视和控制的生命政治网络。

随着自反性变得内在于这些体系，成为其运作的一个持续且欣然可用的特征，它日益在以各种速度发射的反馈回路中，在多重的方向上，在偶然地并且不可控制地出现的多重时间性里，得以实现——混沌，正如马苏米提出的，在这个时候，乃是社会之可能性的条件。体系的自反性从寻求内稳态和平衡，转向了寻求非平衡条件下系统复杂性当中的控制和自由。② 所以，在为这些文章写导论的时候，我想要给出这个在当前建构了社会的混沌进程的意义。我还要回顾我和作者一起探索的种种理智话语，而探索这些话语的目的是为了再次发现批判理论表达情动转向所捕获的技术、物质与身体之重新形构的能力。

---

① 尤根·塞克(Eugene Thacker)赞成保持"生命本身"这个用语周围的引号，以防它和这样的观念发生会合，即一种本质——作为生命本身——是可以发现的。由于这个用语自 20 世纪 50 年代以来就被分子生物学家所使用，塞克还是保留了它。参见他的 *The Global Genome: Biotechnology, Politics, and Culture* (Cambridge, MA: MIT Press, 2005), pp. 60－61。

② 关于一种涉及复杂性和非平衡条件的对社会的有趣讨论，参见 Immanuel Wallerstein, *The Uncertainties of Knowledge* (Philadelphia: Temple University Press, 2004)。

从创伤化的主体到机器的装配

1999 年，我开设了一门名为“精神分析与社会理论”的课程，这门课程的组织围绕着一系列的读物，其目的是让我们穿越有关创伤、忧郁和缺失的精神分析话语并转向德勒兹有关时间、身体、图像和记忆的作品。我想要学生审视身体如何从创伤，从超越人体器官—生理限制的身体机能的技术科学生产的角度上得到思考。

* * *

后来的许多论文可被描述为实验性的、自主人种志的（autoethnographic），因为每一篇论文都反映了作者的主体性。但更为重要的是这些论文如何呈现了具身化（embodiment）进程当中的变化，也就是运用新的写作/方法来把握身体的物质性和时间性。一方面，论文触及了一种精神分析指向的创伤之说明，目的是迎接被已逝之时间和遗留之场所的种种记忆所萦绕的身体。另一方面，论文讨论了一些技术科学的实验，这些实验所探索的经验之时间性是紊乱的，因为它们无法被确切地认知，无法得到一次性的安置，但它们用肉体的影响对主体反复施压。

* * *

赵（Grace M. Cho）的文章《来自缝中的声音：联觉的创伤与高丽流散的幽灵》（Voice from the *Teum*: Synesthetic Trauma and the Ghosts of the Korean Diaspora）是一场从精神分析的创伤理解走向德勒兹的机器装配概念的表演运动。赵的文章聚焦于韩国妇女从日本殖民地流散到美国的创伤历史。她把流散的身体视为一种跨代际的鬼魅（transgenerational haunting）的结果，视为一种被构成的机器装配。流散的身体，她认为，承载着一种视觉，一种机器的视觉，这种视觉的对象是她们不曾看见的东西，是上一辈曾经看见却无法说出的东西。赵表明，流散的身体在一个走向上一辈，即她母亲一辈的创伤经历的持续运动中，反复并且忧郁地，把被萦绕的状态表现了出来。金湖（Hosu Kim）的文章《干燥之舌》（The Parched Tongue）从无器官之身体的角度，聚焦于创伤的生产。无器官的身体是一个不把有机体特权化的身体，它因此让身体部位出于一种机器的装配而松散开来。一个特别的身体部位构成了金的《干燥之舌》的焦点：嘴巴，它在言语塑造方面的能力或失败。从韩国迁移到美国之后，流散之身体的嘴巴持有一条破裂的舌头，它在英语经济中因嫉妒而变得干燥。它被迫聚集所有的感觉，这是变成了梦魇的美国梦的历史之后果，而它的文本化发明了：一种诗化的

破碎的英语。

* * *

毫不奇怪的是，我和学生首先通过一种精神分析的讨论——这是世纪之交以前，批判理论之选择的自反性的方法论——开始研究批判理论的思想转变以及自反性的随之而来的强化。同样毫不奇怪的是，这样的讨论促使我们穿越创伤的研究，还有忧郁和缺失的酷儿化，最终是为了思考技术科学并重新思考技术、时间和身体物质的本体论。毕竟，在20世纪晚期，批判理论开始聚焦于从精神分析话语中借来的创伤、缺失和忧郁。人们可以期待批判理论在世纪之交这么做，但无论如何有必要注意的是，精神分析有关创伤的话语如何能够巧妙地充当批判理论所激发的西方思想的认识论危机的一个简要的前奏，同时，精神分析还可以在它向身体、时间性、记忆和物质性提出的本体论当中，为思想的未来提供一种敞开。

甚至在世纪之交以前，批判理论已经在研究精神分析，尤其是一种对主体的拉康式理解了，这种理解强调人类通过服从父亲的象征律法而进入主体性和语言。父亲的象征律法就是俄狄浦斯的律法，它要求幼儿接受象征阉割，接受整体性的丧失，也就是拉康所指涉的镜像阶段(mirror stage)的想象之整体性的丧失。虽然主体接受律法，正如拉康的论证那样，但还有一种对律法的拒绝，因此，主体围绕着存在当中的缺失，围绕着无意识当中既被承认又被否认的阉割，而得到塑造；因此，在一种想要重新捕获缺失之物的盲目寻求中，无意识的欲望沿着一条能指链被发送了出去。主体围绕着一个空虚，一个真实(real)，被塑造起来；但那个真实总已经失去并且只留下缺失的踪迹作为创伤的效应。

正是在这种对主体的拉康式理解中，创伤和"实在界"(the Real)联系了起来，"实在界"等同于"不可吸收者"，就像拉康说的，它在分析中将自身"以一种创伤的形式"呈现出来，"它决定了随后的一切，并强加了一个看似偶然的起源"[①]。对拉康而言，实在界是不可吸收的，因为它是不可符号化的。它是处于象征界之过度当中的东西，是内在于象征界的一种排斥或空虚，但它不能被还原为象征界或想象界。这种内在的排斥或空虚毋宁在象征界当中建构了象征界之可能性的条件，它将以一种看似偶然的方式浮现为主体性、身份、意义和物质性的一个起源。

批判理论不仅受到了拉康对主体和无意识欲望之理解的影响。有关实在界、想象界和象征界之相互关系的拉康式理解也在批判理论中确立下来，因为它探索了一

① Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-analysis*, trans. Alan Sheridan, ed. Jacques-Alain Miller (New York: Norton, 1978), p. 55.

种对不可吸收者的更为一般的治疗。批判理论把精神分析变成了一种从政治上思考主体性、身份、意义、身体和现实的刺激性的和生产性的方式。对一个人而言，它追溯了思想中自身呈现的不可吸收者，找到了合法化知识的非思想踪迹。它这么做往往是为了那些从作者资格和知识权威当中被排斥出去的人。

在对待创伤的时候，批判理论能够从西方现代性主体的解构转向以历史的新形式表达的多重主体性和多重现代性的生产，这样的生产往往首先在流散主体的自传性的实验写作中呈现出来。这些写作的实验形式呈现了写作的长期排斥所导致的创伤效应，如此的效应作为一种推动力萦绕着写作。这些写作是创伤化的，因为它们质疑表征的真相，质疑记忆的确定性，如果不是质疑过去知识的可能性的话。

正如自主人种志的写作实验在批判理论和文化批评中得到了详尽的阐述，对创伤的讨论也涉及了它对记忆的影响，它在主体身上产生的恢复过去或谈论过去之真相的无能。露丝·莱斯(Ruth Leys)对创伤效应进行了各种讨论，她提出，创伤是一种无记忆的遗忘，因此，创伤效应是一种症状学，它替代了那从来不被体验到的东西。不能说存在着一种对被体验到的东西的压抑。不存在压抑，所以，不存在对他者的投射或移情的可能性。创伤毋宁被撤回到了自我。自我被对象或事件所侵扰，而对象或事件固定了自我。

自我被置于某种类似于恍惚状态的东西，莱斯称之为自我"在对象身上的催眠的沉迷"，一种对对象或事件的"着迷的专注"。存在着一种自我同迷恋之对象或事件的聚合，因此，可以说不存在自我，无疑不是一个可与对象分开的自我。[①] 创伤是记忆对自我的吞没。但记忆与其被理解为无意识的记忆，不如被理解为没有意识的记忆，因此是肉身化的记忆、身体的记忆或细胞的记忆。作为回忆或确定记忆真相的困难的一种浮现，身体成为一个纪念物，成为一种幽灵化的身体物质。

---

① Ruth Leys, "Death Masks: Kardiner and Ferenczi on Psychic Trauma," *Representations* 53 (1996): pp. 44 - 73. 在这篇论文里，莱斯援引弗洛伊德、费伦齐(Sandor Ferenczi)和卡丁纳(Abram Kardiner)的作品，总结了精神分析对创伤的种种理解。在其最近的作品《创伤谱系学》(*Trauma: A Genealogy*, Chicago: University of Chicago Press, 2000)中，莱斯指出，精神分析话语内部有各种各样对创伤的理解，但在处理这些理解时，她特别关注了一种模仿的理解和一种反模仿的理解在作者的不同作品和不同个体作者的作品内部的摇摆。模仿的理解表明，创伤的主体认同了，事实上固恋于创伤的对象或事件，所以创伤的表征变得不可能了，虽然在创伤之再现的位置上可以叙述主体所遭受的症状。反模仿的理解，根据莱斯的说法，并不承认认同，它因此想象创伤来自主体的外部并且最终可以得到表征，即便这么做的过程耗费大量的时间并且难以完成。在我和学生做的有关创伤的作品里，我们倾向于模仿的观点。但正如莱斯指出，一个人很容易被引向反模仿的观点，尤其是他的写作涉及创伤的主体时。在她后来论创伤的作品里，莱斯也提到了米克尔·博尔施-雅各布森(Mikkel Borsch - Jacobsen)，后者讨论了弗洛伊德有关创伤的写作，以及弗洛伊德(至少是在一些写作中)如何把创伤和情感纽带联系起来。鉴于我和学生从一种精神分析对欲望的理解转向了情动，博尔施-雅各布森提供的情感纽带的描述是有趣的。根据博尔施-雅各布森的说法，在弗洛伊德看来，情动是认同的一种早期形式，它不是"视觉再现的问题(不是一种'理想的''对象化的'和'空间的'认同)"。在镜像阶段的认同之前，情感认同就"诞生了自我"。博尔施-雅各布森认为，甚至对拉康而言，有时也存在着一种对本体感受之感觉的理解，那样的感觉建构了一种先于镜像阶段之认同的情动关系。参见 Mikkel Borsch - Jacobsen, *Lacan: The Absolute Master*, trans. Douglas Brick (Stanford, CA: Stanford University Press, 1991), pp. 65 - 71。

虽然存在着种种解决创伤的努力,但更多时候,创伤被表现了出来或被强制地重复,一种看似消耗性的,实则生产性的重复。克服重复的努力失败了并且无法结束遗忘。难怪意在捕捉创伤的实验形式的写作往往把主体呈现于空白或犹豫——遗忘的一种地形构成,缺失,不确定性,否认,防御。进而,缺失和遗忘会是写作主体本身的缺失和遗忘。正如尼古拉斯·亚伯拉罕(Nicolas Abraham)和玛利亚·托洛克(Maria Torok)表明的,在一种对他们所谓的"跨代际的鬼魅"(transgenerational haunting)的阐述里,创伤的遗忘从一代人传给了另一代人,催眠了诸多的自我,让一切陷入了一种跨代际的身体恍惚。① 不仅一代人表现出了之前一代人的创伤,而且一代人在不同地方的不同群体之间也会有一种鬼魅,这样的鬼魅"创造了一个勉强归属的可怕家族",就像杰奎琳·罗斯(Jacqueline Rose)在她处理那个将巴勒斯坦人和以色列犹太人联结起来的跨代际鬼魅时所说。② 一个人生活在他者的无意识幻想当中,那些他者不是彼此不熟悉的,而毋宁是太过熟悉的。存在着佩塔尔·拉玛达诺维奇(Petar Ramadanovic)所谓的"一种纠缠","在那里的不是将已经存在的我们,而是一种超出了一切脱身之可能性的纠缠。"③

但何种身体是纠缠的身体?一个幽灵化身体,一种鬼魅的物质性,其本体状态是什么?20世纪晚期的批判理论当然已经利用了精神分析的创伤解释来重新思考身体物质。朱迪斯·巴特勒(Judith Butler)已用"忧郁的异性恋"(melancholic heterosexuality)的概念介绍了酷儿理论;她认为,随着异性恋的文化规范或管控理想,她所谓的"异性恋规范"(heteronormativity)的强加,即对同性伴侣的爱,不是单纯地被压抑了,而是被排除了。因此,缺失从不被实际地体验到,并无法得到哀悼。然而,缺失被忧郁地肉身化了,它在身体上被体验为强制性重复的创伤效应,这样的效应把形式赋予了身体的物质,把一种忧郁异性恋的性别形态赋予了身体。④ 因此,身体被物质化为幽灵性的,或被一种无尽重复的缺失所萦绕,虽然这种缺失在重复之间的间距里通过一种差异(延异[différance])的可能性得到了表现。巴特勒的酷儿理论用一种肉身化的鬼魅的想象界,用一种被排除的无意识欲望的物质化,让身体物质变得动态起来。当巴特勒承认想象的或鬼魅的身体的物质效应时,她开始让身体的理论化超越拉康的符号学并打开了重新思考身体、物质、技术的可能性。

---

① Nicolas Abraham, "The Notes on the Phantom: A Complement to Freud's Metapsychology," in *The Shell and the Kernel: Renewals of Psychoanalysis*, ed. Abraham and Maria Torok (Chicago: University of Chicago Press, 1994), pp. 171 - 186.

② Jacqueline Rose, *States of Fantasy* (Oxford: Clarendon, 1994), pp. 30 - 31.

③ Petar Ramadanovic, "When 'To Die in Freedom' Is Written in English," *Diacritics* 28.4 (1998): p. 62.

④ Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 1990). 关于一种对巴特勒作品引发的争议的讨论,以及其他有关创伤和具身化的作品,亦见 David L. Eng and David Kazanjian, eds., *Loss: The Politics of Mourning* (Berkeley: University of California Press, 2003)。

然而,虽然在巴特勒看来,身体的物质是动态的,但其动态是一种强加于身体的文化形式之生产力的效果。身体物质的本质是被文化地或非自然地形成的,所以,虽然形式或物质都不先于彼此而存在,但只有形式是生产性的,谢平(Pheng Cheah)在他对巴特勒的批判中将之描述为一种历史化或政治化的形式观念的"过度膨胀的生产力"[①]。谢平得出结论认为,对巴特勒而言,"物质被注入了动态并且据说接受争议,这只是因为她所关注的物质是权力,即人类领域的社会历史之形式的产物"[②]。物质仍然是无差别的。社会,同样,仍然是无差别的,仅仅为文化形式之强加当中的权力部署充当了一个位置。在这方面,物质和形式以一种非历史的方式对立了起来,某种意义上没有考虑在技术中得到阐述的物质和形式的变化的关系,正是技术把身体和社会性赋予了这样的关系。所以,巴特勒对身体的处理不接受在人类身体之外对身体物质或物质进行一般性的重新思考。她不可避免地重新进行了物质和形式、自然和文化之间的区分,如果不是对立的话。

谢平拒绝把身体的动态思考为文化形式的产物或语言表演性的效果,他提出一种可能性,即形式作为一种产生了身体——不只是人的身体——的自我组织的潜在能力,是物质所固有的。谢平怀疑"如果技术是被推延了的自然,那么,就不能有另一种非人类学的动态层面吗:它包含了这些不同的秩序,不能被还原为因果性的机械规律和自然主义的目的论,而语言的表演性只是它的一个情形?"[③]这样的质问不仅接受把物质思考为动态的或有生命的,因此必然重构了身体、物质和技术的关系;而且接受重新思考人类身体的形式,思考人类身体与环境的关系。参与这样一种思考要求应对强制重复的观念,强制重复的观念是关于(和弗洛伊德的死亡驱力相连的)创伤的精神分析话语的核心。

从作为有机物的身体到无机的生命

在**无机生命**(nonorganic life)这一术语的使用中,德兰达(Manuel DeLanda)指向了化学钟、孤子和云型作为例子。这些例子,他认为,表明了物质的自我组织和出现的能力。然而,"允许我们把物质'视为'自我组织"的东西,德兰达认为,"是从技术上支持(非线性)数学的技术以及随之而来的数学技术的进步。"[④]我向学生表明,关于物质

---

① Pheng Cheah, "Mattering," *Diacritics* 26 (1996): pp. 108 - 139.

② Ibid., p. 113.

③ Ibid., p. 120.

④ Manuel DeLanda, "Nonorganic Life," in *Incorporations*, ed. Jonathan Crary and Sanford Kwinter (New York: Zone, 1992), p. 134.

所固有的动态的思想困扰着作为有机物的身体，创伤理论所假定的身体。因此，在无机生命的思想中，有关创伤的自主人种志写作被要求超越自身，超越对言说之无能的言说，超越一种无法掌控创伤效应的记忆之强制重复。我提出在技术科学之实验的语境下，在身体、技术和物质的重新形构中，再次思考有关创伤的精神分析话语的核心，也就是，重复。

* * *

对我而言，安塞尔·皮尔逊(Keith Ansell Pearson)的《幼芽生命：德勒兹的差异与重复》(*Germinal Life*：*The Difference and Repetition of Deleuze*)的惊人之处在于，它提供了对马图拉纳(Humberto Maturana)和瓦雷拉(Francisco Varela)的自创生(autopoiesis)概念的批判，这种批判是皮尔逊从德勒兹对弗洛伊德的死亡驱力的生命哲学批评中提取的。[1] 马图拉纳是我早年的导师并让我对神经心理学、信息理论和控制论的领域产生兴趣，马图拉纳和瓦雷拉对自创生的思想深深地得益于这些理论。在身体、物质和技术之重新形构的语境下探索德勒兹的生命哲学和自创生的关系，这个做法富有挑战性，但也让人不安。2000年，我开设了一门名为"女性主义与科学研究"的课程，意在更加深入地探索科学，或者，更确切地说，技术科学的持续转型。课程开始前不久，人类基因图谱就被宣告完成。

* * *

后面的许多论文都把创伤的主体重新思考为某种更像身体记忆和前个体感应能力之装配的东西。创伤被迫接受一种有关身体物质的新的本体论，它超越了人的有机体，使得从虚拟和时间裂缝的角度重新思考遗传、重复和时间变得可能。琼·哈雷(Jean Halley)的"缰绳"(The Wire)就是时间和地点的一种莫尔条纹化，在那里，过去和现在，此处和彼处，以及人和动物，生命和死亡，都无法区分。对哈雷而言，自主人种志的形式不能就像现在常见的自主人种志的写作那样，被用于自我成长的故事叙述。对她而言，自主人种志的形式不能被用来生产一个因为认识能力，尤其是认识自我的能力上的困难，而被(重新)发现了的自我的真相。在这样的认知中，哈雷把自杀的欲望改编为一种向着生命的释放，这奇怪又充满希望地沿着一种新生命形式的生成，处在了一种机器装配的思想中。乔纳森·韦恩(Jonathan Wynn)的文章《鬼魅的俄耳普斯：荒漠里的时空难题》(Haunting Orpheus：Problems of Space and Time in the

① Keith Ansell Pearson, *Germinal Life*: *The Difference and Repetition of Deleuze* (New York: Routledge, 1999), pp. 139-185.

Desert)图绘了抵达和离开的空间，分离的空间，这样的分离被推延并移位为两个真实地点，拉斯维加斯和莱尔莱特的一种并置，前者处于持续的重建，后者长期是一座鬼城。围绕着建造和毁灭之间的建筑学张力，韦恩制造了一种狂野的振荡，他操控了创造和没落，甚至是生命和死亡的速度。黛博拉·甘伯(Deborah Gamb)的《肌肉细胞转导：当我的细胞训练了我的身心》(Myocellular Transduction：When My Cells Trained My Body－Mind)通过细胞/肌肉层面上的运动和转型，探索了人类有机体层面之下的社会身体。《肌肉细胞转导》对肉体训练过程中身体心灵/心灵身体的交错做出了回应。它以一种方式探索了运动的情感和感觉，而这种方式把身体、权力和文化的关系复杂化了，因为它们成为一个"生成赛跑者的人体"。

* * *

在《超越快乐原则》里，弗洛伊德用重复和记忆来讨论战争的神经官能症患者，他们因反复地回忆那曾用死亡威胁他们的东西而痛苦不堪。[1] 弗洛伊德把这种令人不快的重复，这种对主体统一性或整体性的威胁，和死亡驱力(death drive)联系了起来，他把死亡驱力称为"掌控的驱力"。死亡驱力的重复在主体身份的极限处运行，在那里，在主体性内部出现了掌控和崩溃之间的一种斗争：近乎崩溃的一再重复似乎是为了恢复完整和平衡。弗洛伊德对死亡驱力的理论化被折叠进了他对创伤和创伤性重复的讨论，创伤是内流能量的过度，而创伤性重复是对能量的一种治疗性的重新绑定，它倾向于肉体自我的平衡或内稳态的保存。因此，弗洛伊德对死亡驱力的理论化把精神分析的焦点从性欲力比多和性欲的压抑，走向了焦虑，走向了对自我之定义或边界所遭受的威胁的否认或管理，在弗洛伊德看来，那样的威胁来自环境。

弗洛伊德不仅从能量流动的角度关注肉体自我的边界所遭受的威胁；他还在一种同物种演化的关系里处理这些威胁。弗洛伊德认为个体发生概括了种系发生，他表明，死亡驱力的重复在寻求内稳态和平衡的同时，也努力让自我回归无机物质，回归原始的、幼儿的和本能的东西。在一种对失衡或死亡的防御里，有一种人类有机体之发展的重复，这样的重复是物种发展的重复。自我、人体和物种的有界性就这样被生产出来。从不演化的东西是有机体倒退或返回内稳态和平衡的欲望。对弗洛伊德而言，正如对巴特勒和一般的创伤理论家而言，身体就是作为有机物的身体，它是一个封闭的、寻求内稳态和平衡的系统。以不同的方式思考身体就是重新思考身体所固有的物质和动态。这也是重新思考物种的演化。

[1] Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, trans. James Strachey (New York: Norton, 1961).

当皮尔逊重新思考演化的时候，他在马图拉纳和瓦雷拉对自创生的处理上，采用了德勒兹对弗洛伊德的死亡驱力的批判。德勒兹拒绝像弗洛伊德那样认为演化的唯一力量来自人类有机体外部的环境。他毋宁假定了有机体和环境的一种共同演化。马图拉纳和瓦雷拉同意这点，但在他们看来，共同演化的出现是因为有机体的自创生，或者有机体在信息上接近环境。这意味着，在有机体同环境的关系里，有机体对其构成和相互作用的功能性组织得到了维持。由于接近信息，有机体不能只被外部的环境所决定；有机体毋宁以自创生的方式参与环境。有机体筛选环境的种种方式允许它把自身自行打造为一个自我再生产的有机体。换言之，虽然和环境相关，但有机体为自身寻求内稳态和平衡；正是通过或出于内稳态和平衡，有机体才筛选了它的环境。所以，环境对有机体的影响，有一部分是有机体选择的。对马图拉纳和瓦雷拉而言，这建构了自创生的有机体和环境之间的共同演化。[①]

皮尔逊表明，德勒兹的生命哲学提供了一种对自创生的批评，并因此给出了一种关于有机体的不同观点。正如皮尔逊所认为的，自创生还不足以通过阐释，为有机体和环境的共同演化提供潜能，因为自创生给有机体的平衡和内稳态带来了破坏性的扰乱。有机体对信息的封闭受到了皮尔逊的质疑。他认为，自创生"对运行的封闭施加压力，而封闭只能保存有机体的边界"，所以，自创生给有机体呈现了"一个要么是熵，要么是最大化表演的彻底选择"。对皮尔逊而言，马图拉纳和瓦雷拉没有看到"生命系统及其边界陷入了机器装配当中，机器装配包含了横向的生成模式"，也就是，种属之间的交流，贯穿线系演化的交流。

德勒兹的生命哲学表明，有机体必须被重新思考为接受信息，并且对信息的理解要借助开放系统的复杂性亚稳定的非平衡条件下所产生的事件或偶发事件，也就是说，构成亚稳定的微观状态与它不是一种线性的或决定性的关系。因此，有机体接受其组织和结构当中的变化之可能，并且它最好被理解为一种机器的装配，这种装配在此时接近一个"技术—本体论的门槛"，因而"人被包含于一种后生物的演化，那样的演化是其定义的一部分"[②]。

关于这样一道门槛，皮尔逊定义了一种机器的装配(machinic assemblage)："机器的装配用势场和虚拟元素连接并卷绕了不相干的事物，它跨越了技术—本体论的门槛而不忠于种属关系。"既不是有机的，也不是机械的，机器装配产生于动态物质的机器异质性并因此把非平衡条件引入了自创生，这些非平衡条件"要求一种真正创造性的演化模型，其中，演化并不简单地包含一种通过损耗外部力量和取消他异维度而进

---

① Humberto R. Maturana and Francisco G. Varela, *Autopoiesis and Cognition*: *The Realization of the Living* (Boston: D. Reidel, 1980).

② Pearson, *Germinal Life*, pp. 170, 216.

行的自我再生产"[1]。对皮尔逊而言，机器装配的思想和一种"机器演化"的"人工演化"相连，它不仅应和了后生物演化的潜能；它还应和了一种有别于达尔文的思考演化的方式。[2] 在这里，皮尔逊借用了马古利斯(Lynn Margulis)和萨根(Dorian Sagan)作品中对演化的富有争议的重新思考，马古利斯和萨根提到了一种先于核酸 DNA 复制的寄生的和象征的关系，一个被称为内共生(endosymbiosis)的进程，它挑战了以线性或血统的演化为基础的演化模型。达尔文对演化的处理提出，自然选择通过变异的一种有规律的传播，确保了共同的血统，而马古利斯和萨根则提到了线粒体的传播，线粒体像细菌一样仅仅通过接触来传播信息，它重新设计了每一个血统的基因材料而不忠实于种属。[3]

对皮尔逊来说，内共生指向了一种产生新事物的虚拟的多元性。这从内稳态的特权化走向了一种在亚稳定的非平衡条件下借助信息、复杂性和开放系统对演化的思考，它瓦解了有机体和环境之间的对立，也瓦解了有机体和无机体之间的对立。这没有假定物质或无机体是惰性的，从而把形式强加于物质；物质毋宁被理解为内形成的(in-formational)，也就是说，产生于物质从复杂性当中自身组织的能力。

在他对德勒兹的生命哲学的阅读中，皮尔逊提到了德勒兹把遗传和时间思考为混乱和失衡之增长的尺度，以及偶然的可能性。在这里，时间不再是人之主体性的叙事时间，换言之，不再是和历史发展，或和达尔文的物种演化思想相关的人之发展。时间毋宁是从"虚拟"(the virtual)的角度来思考的，德勒兹跟随柏格森，把"虚拟"和"现实"(the actual)做了对比。[4] 虚拟不是有待实现的可能之物；虚拟毋宁要求一种和虚拟毫无相似之处的现实化。现实化不是对一种先天一般性的特殊化。虚拟性所产生的现实化是一种脱胎于异质性的创造。现实化是虚拟性内部的一个实验，是虚拟系列的一种情动或物质化。

对德勒兹而言，虚拟和他所谓的"时间—影像"(time-image)相关。时间—影像给出了一个有关时间的直接影像，因此有别于他所谓的"运动—影像"(movement-image)，后者是"行动—影像"(action-image)的最重要的变体。行动—影像被固定于人的"感觉马达图式"的运动，而后者又把时间固定于一种以古典电影再现为典型的线性叙事的展开运动。不同于运动—影像，时间—影像不再用来让某物被人看见或让

---

① Pearson, *Germinal Life*, pp. 170, 216.

② Ibid., p. 216.

③ 跟随皮尔逊，我援引了 Lynn Margulis, *Symbiosis in Cell Evolution* (San Francisco: W. H. Freeman, 1981)；以及 Lynn Margulis and Dorion Sagan, *Microcosmos: Four Billion Years of Evolution from Our Microbial Ancestors* (New York: Summit, 1986)。亦见 Luciana Parisi, "Information Trading and Symbiotic Micropolitics," in "Technoscience", ed. Patricia Ticineto Clough, special issue, *Social Text* 80 (2004): pp. 25 - 50。

④ 关于德勒兹对虚拟和现实之处理的讨论，参见 Gilles Deleuze, *Bergsonism*, trans. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam (New York: Zone, 1991)。

观者看见某物。问题不是再现，而是运动的影像从不同的角度，以不同的速度相互结合起来。时间—影像让时间在其自身的运动中变得可见，并且不显现为一种偏离叙事的运动。[①] 因此，时间—影像指向了时间的生产力，指向了外在于主体的时间之运动，并表明了一种不同的记忆或存储，那样的记忆或存储很容易就和电子成像或数字技术联系了起来。

在这样的语境下，德勒兹的"裂缝"概念要求我们以不同的方式思考记忆、图像和时间，并因此以不同的方式思考创伤以及有关创伤的写作。[②] 用精神分析的话说，创伤让过去和未来相遇，而没有一个现在。未来崩塌为过去，因为过去压倒了现在——这一切通常在心理学的意义上被视为病态的。然而，在德勒兹看来，遗传的裂缝不是关于传承下去的东西，某种从过去传向现在的东西，例如，酒瘾的传递。裂缝毋宁是继承方面的一种偏转的潜能，是偏转向未来的潜能。因此，过去没有克服现在，因为一般的过去从本体论上说就是现在。裂缝在脱胎于过去的现在浮现为一种虚拟性，浮现为一种偏离现在之所是的重复之可能，它偏离了一种从现在向过去的传递。

让虚拟的现实化得以可能的时间裂缝，就如同精神分析的想象界，在那里，我们不清楚一个人是在过去还是在现在，这导致了时间当中的一种鬼魅，时间的一种鬼魅，时间的一种折叠。但精神分析的想象界，通过存在或主体之存在当中的缺失或匮乏的位移，同样也通过他人，尤其是父母的错位了的缺失或匮乏的肉身化，而萦绕着个体的时间。记忆往往是一个人所退回到的童年的记忆。对德勒兹来说，想象界不应被还原为个体主体的无意识。想象界不仅属于主体，甚或属于主体的身体。想象界是一种机器装配的一部分，它可以包含主体，但不必然如此。正如皮尔逊论证的，德勒兹不把记忆视为倒退的，而是视为创造的，它脱离了"一种回想的心灵能力"[③]。记忆毋宁被视为"一层薄膜，它允许了'过去的薄片和现实薄层'之间的一致，让内部和外部产生了交流"，它具有一种偏转向未来的潜能。[④] 记忆介入并强化，打开了新的道路。

记忆成为一个阻碍，一个"生成的阻碍"，它通过横向的交流，也就是，通过一种不忠于种属，不忠于形式之等级的交流，允许了逃逸线，创造性的线。有一种创造包含了解域化，但那样的解域化不是倒退；它没有像创伤的精神分析治疗那样假定主体之

---

① 关于和运动—影像相对的时间—影像的讨论，我参考了 Deleuze, *Cinema* 2: *The Time - Image*, trans. Hugh Tomlinson and Robert Galeta (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989)。关于对电子的时间—影像的一种富有洞见的处理，参见 Richard Dienst, *Still Life in Real Time*: *Theory after Television* (Durham, NC: Duke University Press, 1994), pp. 144 - 169。

② 关于裂缝的讨论，参见 Gilles Deleuze, *The Logic of Sense*, trans. Mark Lester with Charles Stivale, ed. Constantin V. Boundas (London: Athlone, 1990)。

③ Pearson, *Germinal Life*, p. 196.

④ Ibid.

存在的缺失或匮乏。就连童年记忆的思想也必须被重新思考。正如德勒兹(还有迦塔利)所说:"我们并不是在利用对于童年的回忆从事写作,而是借助童年的聚块,即现时的生成童年。"[①]童年的这一写作聚块唤起了实验写作,实验写作并不仅仅构成了一种对既有形式的实验,例如对人种志形式的实验。它毋宁是一种发明,它努力去捕捉作家所遭遇并要求的思想之转变。每一个作家被抛来抛去,为的是找到自我,那个自我变成了零件,围绕着一种新装配的零件而旋转:一种自主人种志—技术—本体论的写作聚块。

从规训和表征到控制和信息

跟随德勒兹的生命哲学,我们远离了只从人类有机体角度对身体展开的思考并重新思考生命、信息和技术的关系。我们追溯信息理论从物理学到生物学的交织。[②]这允许我们把物质和人的身体(它和基因以及重组的 DNA 有关)思考为信息的,其中,正如尤金·塞克(Eugene Thacker)所说,信息"被视为构成了分子层面上生命之理解的发展——不是一个隐喻的外在挪用,而是构成 DNA 的信息的认识论内在化和技术自动化"[③]。

* * *

我们阅读海德格尔的《技术的追问》和约翰·约翰逊(John Johnston)的《机器的视觉》[④]并对科学在知识生产当中的自反性感到奇怪,此时的科学已经成为权力的一个主要手段。我们认为,在 20 世纪晚期,我们如何思考技术科学或技术发展是至关重要的。关键是像海德格尔那样认为,存在着一种从自然到技术的堕落,这在技术的资本主义发展的历史上,意味着机器——它被认为有害于人类——对人类劳动者的取代日益加剧。或者,就像约翰逊认为的,自然和技术是密不可分的,那么,关于信息、劳动和身体物质的关系,我们应该提出什么样的问题?批评的本质应是什么?唐娜·哈拉维(Donna Haraway)表明,研究的对象无法脱离其生产和进一步阐述的装置

---

① Gilles Deleuze and Félix Guattari, *What is Philosophy*?, trans. Hugh Tomlinson and Graham Burchell (London: Verso, 1994). 选自德勒兹和迦塔利:《什么是哲学?》,张祖建译,长沙:湖南文艺出版社,2007 年,第 440—441 页,有改动。

② 参见 N. Katherine Hayles, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics* (Chicago: University of Chicago Press, 1999)。

③ Eugene Thacker, *Biomedia* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004), 40.

④ Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, trans. William Lovitt (New York: Harper and Row, 1969); and John Johnston, "Machinic Vision", *Critical Inquiry* 26 (1999), 27 - 48.

或技术。每一个对象/事件，或哈拉维所说的“一个物质的符号实体”，都是动态的和生成的。每一个对象/事件都如同运动的力量的领域里一个暂时的纽结，并要求一种不同于科学家的自我反思或批评家的反思性的批评形式。[①] 它要求至少理解运动的力量的领域。

* * *

许多论文讨论了技术向感应的身体机能的延伸并从这些技术的角度重新思考表征。论文还处理了治理从规训到控制的转变，而这些技术就在转变中发挥了作用。在《慢：关于存在延异率的经济学笔记》(Slowness: Notes toward an Economy of Différancial Rates of Being)里，凯伦·温迪·吉尔伯特(Karen Wendy Gilbert)快速穿越了物理学和生物学的研究，飞快地写作，试图捕捉来自未来的思想之速度。通过这一做法，吉尔伯特认为，生命实体内部存在着两个互补的系统：一个是从19世纪热力学的角度来理解的服从熵的遵守法则的单向模式，另一个是吉尔伯特通过量子理论采取的从变化的流和相位的领域中出现的存在模式。杰米·斯凯·比安科(Jamie “Skye” Bianco)的《技术电影：模拟电影和新媒体的情动展开中的图像问题》(Techno-Cinema: Image Matters in the Affective Unfoldings of Analog Cinema and New Media)把技术科学的实验当作一种文学体裁，以便得出一种电影批评的伦理途径。借用《梦之安魂曲》(*Requiem for a Dream*)的电视世界爆炸，《罗拉快跑》(*Lola Rennt*)的身体计时的重复，以及《记忆碎片》(*Memento*)的反向的时间片段，比安科提出，欲望和主体身份的政治化美学转向了一种回应生命政治控制的捕获(和逃逸)的伦理学。它探索了时间和关于时间的写作，在写作的时间中，就像本雅明说的，“即时的语言……应那一时刻而生”[②]，或者，就像比安科说的，“游戏的终止在游戏之前”。在格雷格·哥德堡(Greg Goldberg)和克雷格·威尔瑟(Graig Willse)的论文《缺失和返回：创伤中的士兵》(Losses and Returns: The Soldier in Trauma)里，他们从身体对战争的技术科学准备和媒体对伊拉克战争中返回的士兵的受伤身体的说明出发，聚焦于士兵的身体。哥德堡和威尔瑟认为，士兵的身体既是高度技术化的战争训练的产物，也是医学科学实践的对象，它揭示了对身体物质及其能力的一种组织，这样的组织超出了创伤研究对身体的处理，因为后者没有把握到创伤(研究)如何把身体假定为有机体。

---

① Donna J. Haraway, *Modest-Witness@second-Millennium. FemaleMan-Meets-OncoMouse: Feminism and Technoscience* (New York: Routledge, 1997).

② Walter Benjamin, “One-Way Street”, *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings*, trans. Edmund Jephcott, ed. Peter Demetz (New York: Harcourt Brace Jovanvich, 1978), 61. 参见本雅明:《单行道》,王才勇译,南京:江苏人民出版社,2005年,第1页。

* * *

对身体的思考方式,正如卢恰纳·帕里西(Luciana Parisi)和蒂西纳·泰拉诺瓦(Tizina Terranova)认为的,是资本和话语投入所形成的一种以历史的特殊的方式,对力量进行组织的问题。例如,帕里西和泰拉诺瓦就提到了19世纪晚期和作为有机物的身体的生成,作为有机物的身体不是被生产出来的,而是"由(工业资本主义的)规训社会所强化并赋予力量的,因此它可以成为一个身体是什么的终极定义"[①]。跟随米歇尔·福柯,帕里西和泰拉诺瓦指向了公民社会的围场——家庭,学校,工会——它们既是意识形态询唤的所在,也是建构表征体制的社会和文化实践的执行。

当它把一个有机体变成一个人的主体时,这个表征体制就进入了一个被远远地映照为整体的身体的知觉。对作为有机物的身体的投入把身体变成了一个从外部汲取能量的封闭系统,从而把身体带回到了内稳态和平衡当中,这不可避免地导致了熵的热寂。就像帕里西和泰拉诺瓦说的:"对这个为正在出现的工业资本主义的利益而进行权力重组的过程来说,大禁闭是本质性的。所以,在身体外部和身体之间循环的流被折叠进了自身,以便在有机体/自我/主体的坚固围墙内部得到传输。"[②]

在这样的语境下,"身体得到了抽象和组织,因而可以被训练:目的是在积累和耗费的热力学圆环中进行再生产;也就是工作"[③]。然而,随着资本主义在20世纪晚期的进一步扩张,以及全球化、结构调整和弹性化所导致的瓦解,帕里西和泰拉诺瓦认为,生命政治(biopolitics)发生了一个转变,即从规训社会转向了德勒兹所说的"控制社会"[④]。控制是对物质力量和身体物质的重组进行投资的结果和可能性之条件。

帕里西和泰拉诺瓦表明,为了理解生命政治在从规训到控制的转变当中的延伸,有必要明白正在变化的关系,即从信息到身体、劳动和能量,从工业资本主义到当下的金融资本主义的全球化,从19世纪对热力学第一和第二定律的阐释到20世纪晚期对复杂性理论的阐释。信息的理论化当中的这个运动始于一个封闭的机械系统,在那里,正如热力学第二定理所宣称的,熵的增长作为热寂的一个不可逆转的进程,是不可避免的。这里的熵被定义为能量,这种能量再也不能用于工作,再也不能被组织起来做什么,它已变得混沌,如同脱离了秩序、没有目标或目的的微粒。熵是一个封闭系统的动荡或紊乱的尺度。

---

① Luciana Parisi and Tizina Terranova, "Heat - Death: Emergence and Control in Genetic Engineering and Artificial Life", *Ctheory*, p. 5, www.ctheory.com/article/a84.htm.

② Ibid., p. 4.

③ Ibid., p. 5.

④ Gilles Deleuze, "Postscript on the Societies of Control", *October* 59 (1991): pp. 3 - 7. 亦见 Michael Hardt, "The Withering of Civil Society," *Social Text* 45 (1995): pp. 27 - 44。

这种熵的观念,随着克劳德·香农(Claude Shannon)在20世纪40年代晚期提出的信息的理论化,而发生了改变。香农把信息从数学上定义为和熵或噪音积极地相关联的。[1] 对香农而言,信息是一条通过渠道从发出者传向接收者的讯息的(不)可能性的尺度。泰拉诺瓦表明,在数学的解释里,信息"代表了一个不确定的、概率性的环境,它把环境还原为另类可能性的集合,这些集合以渠道和编码之间的关系所决定的或然性的一种既有分配为基础,决定了或多或少相似的可能性之集合"[2]。因此,意义对信息而言是次要的;信息的首要问题是控制和可连接性,是通过排除可能性,对真实之物进行塑造或还原,从而调节感应性和专注力。

相比于20世纪40年代晚期香农的信息理论化,诺伯特·维纳(Norbert Wiener)在大约同一时期的信息理论化更为直接地关联到生物学和生命本身。维纳以一种不同于香农的方式看待信息。香农把信息理论化为和熵积极地相关联的,因此熵越多,讯息的发送就越有可能,而信息也就越多。维纳提出,信息是熵或噪音的无差异的差异当中的一种组织或排序,因此它要被理解为降低了熵。对维纳而言,信息是一种反对熵的局部组织,是对熵的一种暂时的推迟——也就是,生命。即便熵在作为整体的宇宙中提高,信息还是能够随着信息秩序或能量的外部资源的增长而暂时地阻止熵的崩溃。[3] 如果我们在讯息的发送点上采用香农对信息的定义,而在讯息的接收点上采用维纳的定义,那么,这些定义不像它们最初看上去那么矛盾;两者都符合信息的数学定义。

但当维纳对信息的理解,即信息作为熵的一种负熵的降低,和香农对信息的理解,即信息和熵积极地相关,被并置起来的时候,一种对信息的重新理论化就得到了再次的发明。这一次,在20世纪下半叶,信息从亚稳定的非平衡条件下开放系统的角度上被理论化了。在这里,不可逆性,或时间的流逝,从热寂或熵的封闭体系中脱离,用来理解它的是一个开放系统的亚稳态当中,一个从无序走向有序并从有序走向无序的运动,其中的微观状态在本体论上是概率性的;它们和它们所建构的亚稳定性具有一种非决定论的、非线性的关系。因此,熵的负熵的降低可以被理解为信息的减少(或构成亚稳定性的微观状态的范围之概率的提高),同时,复杂性或紊乱的增长可以在另一个层面上出现,由此增加信息(或该层面上一切特定的微观状态的不可能性)。这就是伊利亚·普利高津(Ilya Prigogine)和伊莎贝尔·斯唐热(Isabelle Stengers)通过耗散结构的理论化而捕获的东西,耗散结构在亚稳定的非平衡条件下

---

[1] 参见 Claude Elwood Shannon and Warren Weaver, *The Mathematical Theory of Communication* (Urbana: University of Illinois, 1949)。虽然香农在1948年发表了他的理论,但到了1949年,这部更大的作品才得以出版,里头包含了香农的理论和维纳的评论。

[2] Tiziana Terranova, *Network Culture: Politics for the Information Age* (London: Pluto, 2004), p. 24.

[3] Norbert Wiener, *The Human Use of Human Beings* (Boston: Houghton Mifflin, 1950).

的开放系统中偶然地出现并驱散了熵的耗散或暂时颠倒了它。在微观状态的不同层面上，有序变成了无序，又变成了有序。[①] 把物质"视"为信息的，就是承认物质内在地具有一种从复杂性当中进行自身组织的能力，或看到"物质的难以察觉的速度"[②]。

正是基于这些观念，我们才有可能把身体思考为一个超越了有机体之包含的开放系统，因此也有可能在从规训到控制的转变中，思考前个体的身体机能或感应性。在控制社会里，身体，就像帕里西和泰拉诺瓦认为的，"不再符合人之主体的肉体表征或现象，而是接纳粒子、波和吸引子，后者把它建构为一个非平衡的系统"[③]。身体被察觉为"力的运动，不同元素的构成过程，这个过程把生命的起源定义为骚乱的而不是源自一种熵的崩溃。在当代的技术科学里，致死的熵成为充满活力的骚乱"[④]。正是基于这些观念，身体物质才被视为具有无限的生产力，而控制成为一个为一种优化的再生产制订策略的问题。

控制社会的身体是被投入存在的动态物质的一种构成，是资本和技术科学实验的一种投资。这种身体的投资对控制而言乃是国家和经济、民族和公民社会、公共领域和私人领域之重构的一部分。正如福柯认为的，在规训社会里，"国家的治理化"通过各个机构，如教会、监狱、家庭和工会，通过他所谓的"公民社会的围场"，来延展其规训的实践。[⑤] 福柯把黑格尔的社会化的劳动的思想修正为民族国家的意识形态，从而探索了国家如何通过规训，通过社会化的复杂策略——公民社会运用这些策略成功地让个体服从道德的命令——深深地踏入了个体主体的生活。规训采用了一种表征的政治学；它构成了表征的电影体制的一部分，而家庭和民族的意识形态装置就用这样的体制来建构主体身份，在那里，对这些身份的抵制和对支持它们的机构准则的僭越变得可能，有时甚至是规训策略的不稳定性导致的。

控制的目的不是主体的生产，不是让这些主体的行为体现内化了的社会准则；控制的目的毋宁是对情绪、能力、情动和潜能的一种无止境的调节，而情绪、能力、情动和潜能被聚集在了基因编码、身份证号、评定曲线和偏好列表当中，也就是说，被聚集在了数据和信息的身体里(包括作为信息和数据的人之身体)。控制是福柯所说的生命政治的延伸，在生命政治里，焦点与其说是个体的身体，不如说是种族的身体，以及建构人口政治学的个体身体之集合效应的规律性。控制是一种生命政治，它在身体

---

① Ilya Prigogine and Isabelle Stengers, *Order out of Choas*: *Man's New Dialogue with Nature* (New York: Bantam, 1984).

② Terranova, *Network Culture*, p. 33.

③ Parisi and Terranova, "Heat-Death," p. 9.

④ Ibid., pp. 8-9.

⑤ Michel Foucault, "Governmentality", in *The Foucault Effect*: *Studies in Governmentality*; *with Two Lectures by and an Interview with Michel Foucault*, ed. Graham Burchell, Colin Gordon, and Peter Miller (Chicago: University of Chicago Press, 1991), pp. 87-104.

的分子层面，在物质的信息基底上运作。

标准化的生产不再被简单地托付于家庭、亲族或公民社会的其他机构；它还包括对市场所驱动的情动和专注的循环进行投资和管理。主体的欲望不再被规训的身体所捕获，它超出了家庭、学校和工会的封闭空间，超出了正常和反常的对立。正如马苏米所说："正常者经历了快速的膨胀，正如分类的和管理的机制为每一个可被社会承认的存在状态而得到了阐述……'正常者'如今是独立的，不再像规训权力下那样，是'异常者'、'反常者'、'功能失调者'的相反且必要的补充，除非是在有限的情形里。"正常者的意义正在改变，它越来越多地是关于一个群体的"集体的可见性和社会的运行力"，是关于它们在自我抹除或自我强化的程序里提高自我控制的实践，而那些程序的目的是调节疾病和健康，限制和自由，生命和死亡，等等。[①]

存在的不是一种对主体的意识形态阐释，而是"情动捕捉的一般形象"的部署，它提供了一种"万有引力，情动和思想的相互竞争的轨道都围绕着它被组织起来"。马苏米认为，这种一般形象不是指规定的缺席，"而是可规定性的连续和共存"。一个形象可以在需要的时候得到规定，并且当它得到规定时，它产生了"控制程序和政治命令中心的相互竞争的官僚身体"[②]。这一切都参与了价值的生产。对马苏米而言——他跟随了德勒兹对控制的思考——控制和资本主义走向马克思所说的真实包含(real subsumption)的趋势有关，在真实包含中，资本把其积累的领域转向了生命本身，转向了前个体的身体机能，因此，价值通过调节性的情动而被生产。这一切无法和技术科学的实验分开。

控制社会质疑表征的政治和主体的身份，即便身份是为那些未成为表征之主体或从声音中被创伤性地排斥出去的人实现表征的一个方法。控制的转向质疑自主人种志的实验写作；它质疑知识生产当中自反性的政治有效性。它毋宁提出了一种实验写作，那种实验写作从对规训的批判性回应，转向了对控制的批判性回应，从作为生命形象的有机体的特权化，走向了对前个体的身体机能或情动的思考。实验写作和信息技术装配了起来，并且，某种东西从外部转入了写作：另一种技术流，重新组装的图像，声音，语言和身体。

根据控制社会来进行思考，这本身就是一种实验，这种理论实验回应了 20 世纪 60 年代末 70 年代初，在 1973 年石油危机前后出现的全球资本主义经济的动荡。那时存在着一种对资本和劳动之弹性化的加强，存在着世界范围的结构性调整，以及对

---

① Brian Massumi, "Requiem for Our Prospective Dead (Toward a Participatory Critique of Capitalist Power)", in *Deleuze and Guattari: New Mappings in Politics, Philosophy, and Culture*, ed. Eleanor Kaufman and Kevin Jon Heller (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998), p. 57.

② Ibid., p. 54.

能源、信息、劳动和技术的一种后控制论理解的持续投入。这些政治的、经济的和文化的转型导致了资本主义积累转向了情动或前个体的身体机能的领域——转向了生命本身。也就是说，为了围绕身体机能对价值进行重组，某种类似于原始积累的东西开动了起来。前个体的身体机能成为了实现利润的资本投资的所在——这不仅仅是从生命技术、生命医学化和遗传学的角度说，而且是依据前个体、个体、社区、民族国家和跨国层面上自我实现和自我控制的一种技术散布的教育/训练。

从生产和消费到情动的循环

我的课程"身体社会学"刚好在9·11恐怖袭击发生前一周开始。我为我们的第一次讨论会指定了两个读物：乔治·卡芬特齐斯1980年的《工作能源危机和天启》和安东尼·内格里1999年的《价值与情动》[①]。我意图通过这些读物让学生重新考虑能源、熵、工作、信息和资本的关系，从而思考21世纪早期后控制论的身体。9·11之后，关于这一关系的班级讨论继续进行着，但激烈了起来，因为我们开始探索美国对事件的回应。随着我们思考和生命政治的控制相结合的情动经济，我们也开始聚焦于两个社会话题：大规模监禁和后监狱经验，以及反恐/恐怖主义、屠杀和战争的语境下人权/人类安全框架的部署。[②] 随着我们对控制、信息和情动的兴趣从美国的大规模监禁延伸向和全球资本有关的对安全的跨国关注，我们开始认为，两者之间可怕的连接点，或从一者到另一者的切换点，是齐格蒙特·鲍曼(Zygmunt Bauman)所说的"废弃的生命"的不断增长的数目，以及阿希尔·姆班贝(Achille Mbembe)所描述的"死亡政治"(necropolitics)之运作的强化。

* * *

不少论文聚焦于情感劳动并重新思考资本主义，因为资本主义从形式包含走向了"生命本身"的真实包含。这些论文讨论有偿的和无偿的情感劳动，两种劳动都涉及结构调整时代以国家为基础的全球经济。在《妇女工作与熵的模糊礼物》

① George Caffentzis, "The Work Energy Crisis and the Apocalypse", in *Midnight Oil*: *Work*, *Energy*, *War*, 1973 - 1992 (Brooklyn: Autonomedia, 1992); Antonio Negri, "Value and Affect", *boundary* 2 26. (1999): pp. 77 - 88.

② 几乎所有的作者都参加了我在纽约市立大学(CUNY)研究生中心以女性和社会研究中心主任的身份组织的两个项目。项目包括两个研讨班："定罪项目研讨班"和洛克菲勒基金赞助的名为"面对全球资本，寻求人类安全：一种性别批判"的研讨班，它们各自关注的是集体监禁和后监狱经验，以及全球资本主义、反恐/恐怖主义和战争的语境下人权/人类安全框架的女性效力的评估。两个研讨班为我们进一步从政治、政策和行动主义的角度思考生命政治、控制、信息、情动和无机生命提供了契机。

(Women's Work and the Ambivalent Gift of Entropy)一文里,大卫·斯特普尔斯(David Staples)重新思考了20世纪70年代马克思主义的女性主义对妇女家庭工作及其无偿劳动的研究。他认为,这些研究的运作停留于“一种有限的政治经济学”内部,而不是“一种普遍的政治经济学”。他从乔治·巴塔耶(Georges Bataille)那里借用了这一区分,并用这一区分来阐述斯皮瓦克(Gayatri Chakravorty Spivak)所说的“价值的一种扩展了的文本性”①。斯特普尔斯在以家庭为基础的劳动形象中采用了礼物的普遍经济学并描绘了以家庭为基础的劳动者走向外部的趋势,即走向正统马克思的有限经济和新古典主义的政治经济学。斯特普尔斯注意到了德里达(Jacques Derrida)对礼物的反思,他最终找到了一种方式来表达那种与结构调整时代的再生产劳动相符的后热力学思辨。在《时刻展示:模特界的情感生产》(Always on Display: Affective Poduction in the Modeling Industry)一文里,伊丽莎白·薇辛格(Elizabeth Wissinger)聚焦于时尚模特的工作。薇辛格认为,根据情动能力来理解身体证明了一种探究后现代身体的更为有效的模型,她描绘了图像化技术的增长、模特界的增长和调节身体间情感流的投资的增长之间的联系。薇辛格指出,情动或情动能力在20世纪晚期资本主义内部的社会化,作为一种思考方式,超越了消费文化的传统批评的主观主义偏好。梅丽莎·迪特莫尔(Melissa Ditmore)的《加尔各答的性工作者组织起来》(In Calcutta, Sex Workers Organize)讨论了一种情动经济当中的劳动,以便把卖淫理解为性工作,并论证政策和法律意图控制的与卖淫及非法交易有关的陋习,最好被当作一个以性工作者的赋权为目的的劳动问题。在《不只是一份工作:意义,情动和医保工作者的培训》(More Than a Job: Meaning, Affect, and Training Health Care Workers)中,阿里尔·杜西(Ariel Ducey)聚焦于相似的医保工作者——护士助理、技师及其他辅助职业的工作者——聚焦于让这些工作者接受职业学习的教育业和培训业。培训业和教育业满足了工人想把其工作变成“不只是一个工作”的欲望,它不仅仅让工作取得繁荣。它对医保工作者的情动进行了投入,强有力地促进了一种情动经济的服务工作的普遍化。

* * *

乔治·卡芬特齐斯在利润和福利的变化之关系的背景下讨论1973年的能源危机和那个时间前后对技术科学的投资。聚焦于60年代晚期开始的运动——这些运动和性别、性态、种族、群族以及国家的身份政治有关——卡芬特齐斯认为这些运动

① Gayatri Spivak, “Sccattered Speculations on the Question of Value”, in *In Other Worlds* (New York: Routledge, 1988), pp. 154 - 175.

导致了积累的凯恩斯—福特体制的崩溃。在一个福利国家的凯恩斯—福特主义的发展中，伴随着集体消费的扩展，劳动者的再生产被引向了市场。存在着一种资本对劳动的形式包含，而集体消费成为一种生产力。同时，由于省工技术的扩张，存在着一种对劳动生产率的强化。因此，福利和利润之间的不平衡出现了，并且，解放运动及其参与者对生产或再生产的拒绝加剧了这样的不平衡。资本家的回应是重新调整资本投资和积累的有机构成。

对卡芬特齐斯而言，这意味着，从20世纪70年代早期开始，在资本的高投资的尽头，在信息和通讯的资本密集型工业里，有一种扩大了的投资，它导致了这些商品价格的上涨，但没有实质地提高劳动生产率。随着利润从剩余价值的生产中流失，福利、利润和生产率提高的凯恩斯链条上出现了一个缺口。福利变得和生产无关，和劳动的使用价值无关，因而，福利以及福利的增长成为政治的；随着劳动者出于其自身及后代的教育需要，出于医保、治疗、领导力训练等的需要，试图让福利上涨，福利必须通过管理部门和工会的协商一致而从政治上被人争取。在这样的背景下，资本家为了增加利润，不得不操控的就不是福利，而是一般的商品价格了。

为了操控所有商品的价格，70年代早期的资本家操控了一种基本商品的价格，这种商品的价格可以影响其他所有商品的价格，那就是能源的价格。石油危机由此产生！但提高能源价格如何可能呢，因为这样的提高同时要求增加对能源生产的资本密集部门或高投入部门的资本投入？投资的剩余来自何处？正如卡芬特齐斯看到的，投资所利用的剩余来自急剧扩大的服务经济的低投入部门中提取的劳动的剩余价值，作为社会再生产的任务，那样的扩大让女人进入了劳动市场，之前没有薪水的女人获得了薪水。因此，再生产服务被商品化和全球化，而这一切又都指向了全球再生产的资本的包含。正是在这个全球扩张的劳动的低端部门里，剩余价值从长时间的劳动（这样的劳动往往是由世界各地的女人所完成）中被提取出来，并转向了对能源的高端部门的投资，以及对信息和信息技术的投资。

但卡芬特齐斯问，对能源的投资如何变成对信息的投资？他的回答指向了20世纪晚期资本主义的能源投资需要技术科学之发展的诸多方式。首先，服务业被急剧地去中心化，并要求信息和通讯技术来使之运行。其次，为了让服务业的低端部门中提取的剩余价值转向高价商品的高投资部门，转向信息和通讯的部门，信息和通讯技术同样必不可少。再次，存在着一种对恒定的资本进行自身监督的需要；对技术科学的投资必须远离意外和破坏，甚至不惜发动战争。对一种依赖信息和通讯技术的经济而言，监视技术乃是核心。

所以，随着科学和技术表面上变得越来越难以和彼此分开，一种对研究和发展的需要固然存在，但这样的研究和发展接受了技术科学本身的恒定资本的技术保护。

在这样的处境下，对风险的超级模仿转变为了信息和通讯流动所固有的控制机制；信息和通讯技术包含或内化了自反性。通过国家和家庭的意识形态对劳动者的询唤来规训劳动，这样的需要被如此完全地超越或被置于资本当中，以至于一种朝向直接之控制的转变有了可能。

所以，向控制的转变不意味着全世界的服务工作者和低端工厂工人的劳动不生产剩余价值了。但通过指出一种朝向控制的驱动——以及它变得内在于信息和通讯技术，成为资本积累的核心——卡芬特齐斯的分析也提出，面对工作、能源和资本对劳动或生命本身的真实包含的趋势，要重新思考有机身体、机器装配和信息。虽然用技术取代劳动者是资本家的兴趣所在，但这么做还是有一个确定的门槛，即不要冒险对人类劳动者的生命进行再生产。随着资本对劳动的真实包含，不仅人类劳动者生命的再生产，就连生命本身的再生产，都被置于一种风险的经济当中了。生命处在了风险之中，而这样的风险被评估为值得的。在这样的语境下重新思考人类劳动的重要性就是重新思考身体和价值的关系，就是重新思考作为有机体和劳动的身体。

内格里表明，劳动、作为有机体的身体和价值的关系已经发生了改变，因为劳动的使用价值是不可度量的；它不再像，例如，封建时代那样，外在于资本。它也不简单地内在于资本，因为劳动的再生产已被资本所包含，它已成为了一种生产力，所以不只是劳动者的一种补充了劳动之使用价值的无偿的再生产。伴随着真实包含，劳动处在了一个相对于资本的“无何有之乡”——没有位置却无处不在，在那里，工作一刻不停地进行，因此“劳动在情动中找到了它的位置，如果情动被定义为‘行动的权力’的话”[1]。所以，资本从生命的内部生产了其自身的外部，它在前个体的身体机能的层面上积累并让前个体的身体机能运作起来。一方面，生命技术试图让“细胞、蛋白质和 DNA 所惯常表现的劳动”[2]能够得到控制并有利可图。另一方面，劳动、社会化和娱乐的过程被改变了，它们开始直接地参与情动性的调节。

在一种情动的经济里，价值体现为情动能力的扩大或收缩。在这个意义上，情动是一种无法被限制的权力或潜能。权力或潜能面对的是扩张的阻碍而不是限制。因此，劳动权力本身成为“专注力的一个子集，是能够潜在地生产价值的诸多专注力之一”[3]。正是在这样的语境下，教育转向了一种有利可图的生命政治的控制，或马苏米所谓的“给潜能通电或断电”[4]。社会再生产的机构成为经济流动网络当中控制的节

---

① Negri, "Value and Affect", p. 79.

② Thacker, *Golbal Genome*, p. 201.

③ Jonathan Beller, "Capital/Cinema", in *Deleuze and Guattari: New Mappings in Politics, Philosophy, and Culture*, ed. Eleanor Kauman and Kevin Jon Heller (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998), p. 91.

④ Massumi, *Parables for the Virtual*, p. 88. 参见马苏米，《虚拟的寓言》，第 112 页。

点，在那里，资本主义“颠覆”了“潜能的表达。关联性的移动。共同生成。从属”[①]。像学校、工会、医院和监狱这样的机构作为身体、信息和资本之循环的切换点而运作，这种通过种种渠道进行的循环不以抵达为目的，其目的是让各种流一直以不同的速度运动。新的渠道可在这样的循环中被打开，但它们也在资本内部创造了为资本打开外部的新的可能，创造了改变的潜能。

虽然情感劳动不是全球范围内劳动的首要形式（首要形式仍然是农业），但无论如何存在着一种世界范围的生命政治与情动经济的啮合。存在着一种对人口的标记——有些人被标记为有价值的，有些人被标记为无价值的。正是基于这些观念，群族、种族、性别、阶级、性态和国家这样的差异才日益变得物质化。某些身体或身体机能遭到了贬损，它们的情动性变得可被过度地剥削，或者，可被耗尽至死；而另一些身体或身体机能通过这种贬损和剥削，收集了被生产的价值。[②] 这可以在反恐/恐怖主义、监视和无尽战争的话语和实践所带来的被牺牲、被恐吓、被仇恨的身体之间的关系中看到。[③] 从全世界对 HIV/AIDS 的处理，人口贩卖，毒品贸易或跨国收养中可以得到类似的例子，它们不仅指向了一种全球的情动经济，还指向了全球层面上治理性向生命政治之控制的转变，其中，正如若昂·比尔（João Biehl）所说：“人权的普遍文化和紧急的排斥结构之间有一种正在加剧的矛盾，从生物学上说，人权通过这些结构得到了实现，但只是有选择性地实现——选择谁，多久，以什么为代价？在这样的语境下，‘让人死’是一个政治行为，它延续了‘让人活’的生命医学和政治的权力。”[④]

参与各种救济工作，包括国家、区域和全球层面的人权工作的社会管理组织的一个往往无意识的结果，似乎是为经济流动打开了新的渠道，这也促进了信息技术和生命技术在全球的扩张。这些组织让自身加入了安全与控制的政治经济学的扩展。由于它们的运行紧随债务经济的强制性的结构调整，它们被要求应对破坏性的结果。通过用人权要求和安全政策承诺所塑造的一种小额信贷的情动经济来处理债务，这些组织协助让债务变得更具生产性，它们开始参与世界政治经济的情动化和生命政治控制的部署。这些组织还可以为“例外”的政治干预提供道德的合理证明，如果不是颠覆国家主权的（准）军事的干预的话。[⑤]

在全球情动经济里，从规训到生命政治之控制的转变留意到了现代国家的兴起，其中，就像吉奥乔·阿甘本（Giorgio Agamben）所说，对“自由生命”、“优质生命”的要

---

① Massumi, *Parables for the Virtual*, p. 88.《虚拟的寓言》，第 112 页。

② Ann Anagnost, "The Corporeal Politics of Quality (Suzhi)", *Public Culture* 16.2 (2004): pp. 189 - 208.

③ Sara Ahmed, "Affective Economies," *Social Text* 79 (2004): 117 - 39. 亦见 Jasbir K. Puar, "Abu Ghraib: Arguing against Exceptionalism," *Feminist Studies* 30.2 (2004): pp. 1 - 14.

④ João Biehl, "Vita: Life in Zone of Social Abandonment", *Social Text* 68 (2001): p. 138.

⑤ Michael Hardt and Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), pp. 34 - 41.

求，导致了被国家的计算所控制的生物生命或“赤裸生命”。① 但在评论阿甘本对生命政治的处理时，姆班贝认为，殖民主义在生命政治的发展中扮演了重要的角色，因此，在新殖民主义里，生命政治的控制只是被强化了，从而，政治（国家和非国家政治）以体系内部的仇恨为基础，成为杀戮权力的部署，它只能在一种紧急状态的骚乱或复杂性当中运行。在这样的语境下，一种新的机器装配从骚乱和复杂性当中出现，其中，死亡政治强化了生命政治，也就是说，死亡政治建构了战争的一种形式，引发了德勒兹和迦塔利描述的“战争机器”②的持续活动。作为一种被买卖的军事权力，战争机器的到来在一定程度上伴随着国家维持政治权威之基础设施的失败，这样，那些没有国家但控制了一片既定领土的人就可以发动战争。

说到这种战争的形式，一个问题被提了出来，即身体、生命和死亡是如何和权力联系起来的。这个问题的提出不只是因为毁灭的技术如今是“更加触觉的，更加解剖的和知觉的”。问题的提出更是因为死亡政治的实践，就像姆班贝看到的，“关心的与其说是把身体刻入规训的装置，不如说是在适当的时刻，把身体刻入今天以‘屠杀’为代表的最大化经济的秩序”③。战争机器不仅痛快地杀戮，而且占有一个既定领土上的生命资源，战争机器的经济运作要么驱散人口，要么固定人口，让它们陷入一种生不如死的生命。

在这样的条件下，鲍曼认为，安全不复存在。存在的毋宁是“纯粹偶然性”或“不可接受之意外”的处境，在那里，任何治理的尝试都面临“通过贿赂或勒索便可结成或解散的随意性的权力联盟”④。存在着一种和假装合法的统治相混杂的罪行。每个人都有被捕的风险，即便这样的风险事实上是由不同人口、不同身体以不同的方式诞生的。诚然，就像马苏米所说：“犯罪本身就是极限情形的形象（尤其是‘反共同体的罪行’和‘反人类的罪行’，它们就其类型的本质而言倾向于包含其他一切的变体）。”⑤在这样的处境里，鲍曼认为，“一个人可能能够避免成为直接受害者，但是对于‘间接伤亡’的命运，却无能为力”。对鲍曼而言，这就是骚乱和复杂性的“危险维度”。⑥

---

① Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen (Stanford, CA: Stanford University Press, 1998).

② Deleuze and Guattari, *A Thousand Plateaus*, pp. 351-423.

③ Mbembe, "Necropolitics", p. 23.

④ Bauman, *Wasted Lives*, p. 89. 参见齐格蒙特·鲍曼：《废弃的生命》，谷蕾、胡欣译，南京：江苏人民出版社，2006年，第93页，有改动。

⑤ Massumi, "Requiem for our Prospective Dead," pp. 57-58.

⑥ Bauman, *Wasted Lives*, p. 89. 参见《废弃的生命》，第93页。

总 结

迈克尔·陶西格(Michael Taussing)写道:“如果这不是一个系统,而是一个‘神经系统’呢:其中的秩序在它被察觉的那一刻变成了无序?”[①]德勒兹写道:“混沌与灾变,就是所有形象化数据的崩溃,所以就已经是一种搏斗,与俗套的搏斗,与预备性工作的搏斗(这一搏斗非常重要,那是因为我们已经不再‘无辜’)。而且,‘顽固的几何’与‘地质状的线条’,都是首先从混沌中出来的;而这一几何或地质状的线条本身必须经过灾变,才能使得色彩上升,使得大地向着太阳拱起。”[②]

当陶西格于 2001 年 5 月回到哥伦比亚的时候,他写了一本日记。他将发表他在一座镇子里度过的那两周的日记条目。这座镇子处在了“选择性刺杀所产生的法律和秩序”强加的准军事的控制之下。陶西格提出,**准军事的**这个词是难以捉摸的,因为它所指的士兵其实不是士兵,“而更像是在可见与不可见之间,在常规军队和杀手、刽子手组成的犯罪的地下世界之间游荡的幽灵,当杀手和刽子手背对墙的时候,所有国家似乎都毫不费力地招募了他们”[③]。幽灵士兵作为社会批评的一种形式,穷尽了对幽灵化、鬼魅化的东西的赞誉之潜能:暴力来得太容易、太快,并且没有什么合法性,但同样没有什么抵抗。

但仍有可敬的幽灵,就像表征、规训、意识形态、主体身份以及对有机人体的剩余价值的提取仍然重要一样。仍有重要的创伤化主体。但还有某种别的东西,某种关于一个系统之社会性的东西,那是一个神经系统,它把我们拉入了复杂性,拉入了骚乱,拉入了非平衡的条件——它让我们批判性地加入系统的危险方面,那也是其自由的潜能。我们被引向并跨越一个技术—本体论的门槛,我们被要求思考前个体的情动性,其中,哀悼的幽灵身体的政治学太过缓慢,以至于无法动用一种资本主义的政治经济学已然图绘并开采的前个体的情动能力。

所以,我们把德勒兹的话当作批判理论的一条格言,哪怕它看似隐晦。毕竟一个人很难看到,他为了在混沌中发现上升的色彩,用什么样的太阳照亮一切形象化数据的崩溃并激活与俗套之搏斗的准备。因为情动转向中呈现的变化源于,或至少伴随着暴力以及那些控制者的冷漠和自大,哪怕时间再短,哪怕经过了不论怎样草率的地

---

① Michael Taussing, *Law in a Lawless Land* (New York: New Press, 2003), xi.

② Gilles Deleuze, *Francis Bacon: The Logic of Sensation*, trans. Daniel W. Smith (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003), p. 91. 参见吉尔·德勒兹:《弗兰西斯·培根:感觉的逻辑》,董强译,桂林:广西师范大学出版社,2007 年,第 131—312 页。

③ Taussing, *Law in a Lawless Land*, pp. 17 - 18.

缘政治的安排，它们往往是由弗雷德·摩登(Fred Moten)和斯蒂凡诺·哈尼(Stefano Harney)命名的学院规训之专业化的“疏忽”所支撑。[1]

摩登和哈尼反对这种管理世界的知识的专业化转向，他们提出“摆脱这种对已知之物的怀疑，进入一种对超出它和一个人自身的东西的不充分的直面”[2]。不充分的直面：因为专业化的规训只能把那些因容易吸收而得到了标记的东西断定为不充分的、不专业的，甚至不道德的或犯罪的。后面的论文一往无前地踏入了对社会的一种不充分的直面，那个被改变并且正在改变的社会超出了一切包含它的努力，甚至超出了我们要把其思想包含在情动转向当中的努力。所以，我们得到了遗留的东西，得到了共同学习的剩余，它鼓励我们在下一次变得更加勇敢、更具创造性，甚至更不充分。所以，我们留给你的不只是我们的光荣的幽灵，还有身体和身体的机能，以及行动、照料、感受的情动能力，感觉活着的情动能力。

---

① Fred Moten and Stefano Harney, “The University and the Undecommons: Seven Theses”, *Social Text* 79 (2004): p. 108.

② Ibid., p. 109.

情动何益?

——《情动转向》前言

[美]迈克尔·哈特/文　蒋洪生/译

这本书中收集的文章是帕特里夏·克拉夫(Patricia Clough)所认定的在人文和社会科学中出现了一种"情动"转向的证据。就像近几十年学界所经历的其他"转向"——语言学转向、文化转向等一样,这一对"情动"的聚焦巩固和延展了研究领域中一些最具生产性的现有趋向。尤其是我从美国学术工作中所见到的、这一情动转向的两种最主要的先兆性研究:其一是对身体的研究,这一研究在女性主义理论中最为广泛和发达;另外一种,则是对感情(emotions)的研究,主要在酷儿理论领域中展开[①]。亦如其他的转向,在延伸以前的研究的同时,无论如何,这一情动转向也开辟了新的研究道路,给予以往的研究以新的洞见,并且指出了新的政治可能性。那么,利用这一机会来简短地反思情动有什么好处,也许是有所助益的。

集中研讨情动当然确实要关注身体与感情,但是它亦涵括了一个重要的转向。情动视角的挑战首先在于它要求一种综合。这首先是因为情动在同等程度上既涉及身体,也涉及心灵,其次因为它们既涉及理性,也涉及激情。如同情动这一术语所表明的,情动要求我们进入因果性的领域,但是它们提供的是一种对因果性的复杂看法,因为情动同时属于因果关系的两造。换言之,它们既说明了我们感染/影响(affect)周边世界的力量,也说明我们被周边世界所感染/影响(to be affected)的力量,还说明了这两种力量之间的关系。

巴鲁赫·斯宾诺莎是将情动理论推进得最远的哲学家。直接或间接地,他的思

---

① 将身体作为核心性的问题加以集中探讨的女性主义理论的一些经典例子:朱迪斯·巴特勒《身体之重:论"性别"的话语界限》(Judith Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*, New York: Routledge, 1993);以及伊丽莎白·格罗兹《不稳定的身体:朝向一种物质性女性主义》(Elizabeth Grosz, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington: Indiana University Press, 1994)。酷儿理论对感情(emotions)的论述,除了伊芙·科索夫斯基·塞基维克(Eve Kosofsky Sedgwick)和亚当·弗兰克(Adam Frank)编辑的《耻辱及其姊妹》(*Shame and Its Sisters: A Silvan Tomkins Reader*, Durham, NC: Duke University Press, 1995)一书(本书中一些文章引用了《耻辱及其姊妹》)外,还可见劳伦·贝兰特(Lauren Berlant)编辑的两本文集:《亲密》和《同情》(*Intimacy*, Chicago: University of Chicago Press, 2000; and *Compassion: The Culture and Politics of an Emotion*, New York: Routledge, 2004)。

想是大多数当代这一领域的研究的源泉。斯宾诺莎以两套平行的发展或对应关系来捕捉情动的力量[①]。首先,他提出心灵之思考的力量及其发展,平行于身体之行动的力量。这并不意味着心灵可以决定身体去行动,或者是身体能够决定心灵去思考。相反,斯宾诺莎坚持,心灵与身体都是自律的,但是它们却是平行推进或发展的。这样一种说法无论如何都没有解决身心关系问题,它反而将其作为一个问题或研究指令提出来:每次我们考量心灵之思考的力量的时候,我们必须尝试着去辨识身体之行动的力量,是如何地与心灵之思考的力量对应的——在此,这一对应的观念是开放的和无限的,这一点很重要。就其同时标示着心灵与身体的当下状态而言,情动横跨于这一关系之上。简言之,情动的视角,使得我们基于身体与心灵的力量不断地以某种方式对应这一假定,来不断地提出身心关系的问题。

斯宾诺莎其次也提出在行动的力量和被感染/影响的力量之间的一种对应关系。这同样适用于心灵和身体:心灵之思考的力量对应于其对外在理念的接受性(receptivity);身体之行动的力量对应于其对其他身体的感受性(sensitivity)。斯宾诺莎假定,我们被感染/影响的力量越大,我们去行动的力量就越大。再一次地,斯宾诺莎提出了一种对应,但是并不确定它将采取什么样的形式。在这种情况下,情动的观念也跨越了这一分野。以斯宾诺莎的术语,情动可以是行动,也就是说,为内在的原因所决定;情动或者可以是激情,为外在的原因所决定。一方面,我们有理性、心灵的行动,加上身体的行动——也许人们可以挑衅性地称之为肉体理性(corporeal reason);另一方面是心灵和身体的激情。情动的视角并不假定理性和激情是同一回事,而是同时将它们置于同一个连续体上。对斯宾诺莎而言,伦理的和政治的方案牵涉到一种持续不断的努力,这就是将激情转化为行动,用为内因所决定的、必然令人喜悦的际遇(encounters)来代替源于外因的、或喜或悲的际遇。我们仍然需要记住,斯宾诺莎对内因的偏爱,并不导致任何种类的隔绝,因为行动和思考力量的每一次增进,都对应于被感染/影响的力量的增进——换言之,主体之增益的自律性,总是对应于其增益的接受性。那么,对这套复杂命题的一种理解方式,简单来说就是,情动视角要求我们将行动和激情之间、理性和感情之间的关系不断地作为一个问题提出来。我们并不预先知道一个身体可以做什么,一个心灵可以思考什么——我们并不预先知道它们可以负载什么样的情动。情动视角要求我们将这些东西视为迄今未知的力量

---

① 见巴鲁赫·斯宾诺莎《伦理学》(*Ethics*, in *Complete Works*, ed. Edwin Curley, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1985),尤其是第3部分第1节。德勒兹提供了对斯宾诺莎的情动论述的最为全面和最具创见性的阅读。见德勒兹《斯宾诺莎与表现问题》(*Expressionism in Philosophy: Spinoza*, trans. Martin Joughin, New York: Zone, 1990)。当代研究中创造性地运用斯宾诺莎的情动理论以及德勒兹对斯宾诺莎解读的一个卓越的例子,见布莱恩·马苏米《虚拟的寓言:运动,情感,感觉》(Brian Massumi, *Parables of the Virtual: Movement, Affect, Sensation*, Durham, NC: Duke University Press, 2002)。

来加以探讨。斯宾诺莎由此给予了我们一种新的人类本体论，或者说一种持续不断地开放和更新的人类本体论。

这样，这种斯宾诺莎式的情动视角对研究提出的中心挑战之一，存在于这一事实之中：情动跨越于心灵和身体、行动和激情这些两分之间。情动提出了在心灵之思考的力量和身体之行动的力量之间，在行动的力量和受感染/影响的力量这些两分之间的一种问题式的对应关系。这是一些主要的理论挑战，凡此种种，也确实建构了情动转向，这都是本书中的文章所必须处理的东西。

为着举例说明情动的视角——到现在为止，我对此只是以哲学术语来加以阐述的——是如何有益于社会科学研究的，请允许我简要说明，我自己是如何运用这一视角来理解在劳动和生产的主导形式中的新近变化的。作为扩展两种相当不同的研究潮流的一种方式，我使用"情动劳动"(affective labor)这一术语。第一种研究潮流，是由美国的女性主义者所发展出来的研究组成的，这关乎社会性别化的劳动形式，这些劳动形式以一种核心性的方式涉及情动——比如感情劳动(emotional labor)、关爱、亲属工作(kin work)，或者母性工作(maternal work)；这些研究同时考量在薪资经济和非薪资经济中此种活动的性质和价值[①]。第二个潮流主要涉及法国和意大利经济学家和劳工社会学家的写作，他们运用认知劳动(cognitive labor)和新的知识无产阶级(new cognitariat)这样的概念，试图去理解生产实践和劳动市场整体所不断增强的知识特质[②]。"情动劳动"这一术语旨在将源于这两种不同的潮流的元素结合起来，同时去理解新的生产形式的物质性和知识性的方面，认识到此类劳动同时涉及理性智能和激情或感觉。

仅仅为着说明被这一情动范畴所认定的活动之范围，让我们举些例子：想想医护人员、空服人员、快餐食品工人以及性工作者——所有这一切都是被强烈地社会性别化的活动，在很大程度上，这些活动都生产情动。将这些活动认定为情动劳动的形式，不仅突出了其产品所共享的共通品质，也突出了这一事实：在所有这些活动中，都同时牵涉到身体和心灵；类似地，理性和激情，智能和感情也一起被运用。如同我先前所说，就这些劳动形式而言，情动视角要求我们将跨越两种分野之间的，亦即跨越心灵与身体之间，和跨越理性和激情之间的关系作为一种问题提出。再者，对这样

---

① 参考，如 Arlie Russell Hochschild, *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling* (Berkeley: University of California Press, 1983); Joan Tronto, *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care* (New York: Routledge, 1993); and Robin Leidner, *Fast Food, Fast Talk: Service Work and the Routinization of Everyday Life* (Berkeley: University of California Press, 1993)。

② 参考，如 Maurizio Lazzarato, "Immaterial Labor", in *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, ed. Paolo Virno and Michael Hardt, pp. 133 - 147 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996); and Carlo Vercellone, ed., *Sommes-nous sortis du capitalisme industriel?* (Paris: La Dispute, 2002)。

的、从概念上集合一系列生产活动之劳动范畴的认定，在很多方面都是有用的——例如廓清这一劳动范畴和其他东西的区别，以及阐明这一范畴之中的各种分野和层级。最后，对情动劳动范畴的认定使得人们可以更进一步：将它与各种其他的、其产品在很大程度上是非物质性的东西的劳动形式一起加以考量，也就是说，将情动的生产与符码、信息、理念、意象等此类东西的生产一起加以考量。这一分析性的认可意味着新的政治可能性，揭示了在一系列的劳动活动中所共有的新的和被强化的剥削形式；最重要的，是开启了拒绝和解放的政治组织和集体性实践的道路[①]。我举关于情动劳动概念的例子的目的，只是为了指出情动视角在一个研究领域中的潜在功用，表明它是如何迫使我们聚焦于这种问题式的对应，这种对应跨越了其两个基本的分野，也即心灵与身体之间、理性和激情之间的分野，同时表明它所揭示的新的人类本体论是如何直接影响政治的。

本书颇具创见性的文章提供了一系列其他的例子，表明情动视角在范围广泛的领域中，以种种研究方法来进行研讨时所具有的力量。例如，一些文章的作者在有组织的性工作者、医护人员，以及模特从业人员中，使用田野调查的方式，来对情动的功用进行调查。另外一些文章利用微生物学、热力学、信息科学以及电影研究的话语，从技术的角度来重新思考身体和情动。还有一些文章在移民和战争的语境中探讨了创伤之情动。所有这些文章，都贯穿着对情动的力量和情动为研究和实践所提出的政治可能性的严肃理论反思。这些文章的原创性由此为未来的工作开辟了一些道路。总体而言，它们为我们提供了充足的理由，使得我们相信，在学术研究领域，确实存在着一种值得人们将其称为情动转向的重要趋势。

---

① 参考 Michael Hardt, "Affective Labor", *Boundary* 2 26. 2 (1999): pp. 89 - 100；以及 Michael Hardt and Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), pp. 289 - 294; and Michael Hardt and Antonio Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire* (New York: Penguin, 2004), pp. 103 - 115。

价值与情动[①]

[意]安东尼奥·奈格里/文　迈克尔·哈特/英译　濮玥/中译

我认为，在二百年来伴随价值理论发展的论战中，政治经济学家并没有成功地将价值从劳动中剥离。甚至是致力于剥离这两者的边际主义潮流和新古典主义经济学者，在每一次面对这个具体的政治经济学问题时，都被迫将这种（劳动价值）关系（及其支撑者，大众活劳动）纳入考虑。在新古典主义经济学理论中，对市场的、企业的、金融的及货币的关系之分析均在原则上与劳动划清界限：事实上，新古典主义理论家们在面临政治决断时哑口无言，这一点是不足为奇的。劳动—价值理论重新出现，并且令那些经济学家止步不前——而那里恰恰是新古典经济学学科创建者对劳动—价值理论的定位所在。作为一种社会关系之经济关系中的冲突位置（以及最终的调停），展示了经济理论的本体论。

自经典价值理论占据主导时起就被不可逆转地改变了的，是价值理论在经济秩序方面发展的可能性；或者说，将价值作为个体或集体性的具体劳动的一种度量之可能性。这个难题的经济后果诚然是重要的，但同等重要的是它的人类学和社会学预设。后面这些因素是我在此要聚焦的——也即聚焦这种“自下而上”、从生命基础（the base of life）转变价值理论的新颖性。

在资本主义现代化的近几个世纪中（用马克思的术语，指的是从工厂手工业到机器大工业的转变），于原始积累阶段或多或少发挥过作用的度量劳动之可能性，因为两个原因而逐渐消失。第一，度量的可能性消失是因为劳动——由于它无论在个体还是集体意义上都变得更加高质量且复杂——不能够被化约为简单、可计算的量。

① 情动：Affect（拉丁语 *affectus*）为斯宾诺莎使用的哲学概念。在斯宾诺莎的用语中，*affectus* 既是心灵的也是身体的状态，它与情感（*feelings*）和感情（*emotions*）相关但不等同于后两者。贺麟在《伦理学》（斯宾诺莎著，商务印书馆 1981 年版）中译为“情绪”和“情感”；管震湖在《笛卡尔和理性主义》（[法]罗狄-刘易斯著，商务印书馆 1997 年版）里译为“感受”。柏格森、德勒兹和迦塔利发展了斯宾诺莎的概念，更加强调身体经验的维度。德勒兹和迦塔利更为强调 *affect* 与传统 *emotions* 的区别，姜宇辉在《千高原》中译为“情状”，后来改译为“情—调”，但均不甚理想。*Affect* 不仅是一种情感表达，还强调一种力的增溢或减损状态，且关注身体、情感和潜在性之间的关系，其本身是流变的、动态的。——译者注

第二，度量可能性消失是因为，越来越金融化且越来越嵌入国家体制的资本，变得更加人为化和可操纵，也因此使经济周期(生产、社会再生产、流通以及收入分配)之不同部门间的调节变得更加抽象。

但这一切都是前史。在全球化市场中，在后现代性中，度量问题本身就无法被定位。

毫无疑问，在通往后现代性阶段的通路中，在反资本主义和反殖民的斗争时期，劳动—价值理论似乎又在宏观经济学术语中，作为劳动的国际化分工理论和后殖民剥削之"不平等交换"理论而被重提。但是，一旦下述事实成为显然，即生产过程超越了工业活动之跨国化(multinationalization)和金融全球化的禁锢，进一步被控制论(cybernetics)和通讯之科技过程所强化、同时也被非物质劳动和科技劳动之投资所强化时，上述的那种复兴便很快被证实是一种错觉。这并不意味着国际化劳动分工和后殖民剥削已经结束。相反，这些被极大地强化了。但与此同时，它们失去了自身的具体性(以及在具体情况中重启价值理论的可能性)，因为这种剥削方式已经使自身全球化并涌入大都市场域，同时对剥削的度量无疑减少了。

在后现代性经济和全球化领域中，商品生产需要通过管控发生，劳动分工也需要通过管控，而度量劳动的接合点在全球化管控下被消解。尽管这样说，无论如何，本文的主题"价值和情动"，除开通过建议"自下而上"地重新思考价值问题而对此有所触及之外，迄今为止并没有对此问题展开讨论。

事实上，当我们从政治经济学角度看待事物——换言之，"自上而下"的角度——"价值—情动"主题是如此整合进宏观经济过程中，以至于其自身已几乎不可见。经济学没有认识到任何困难地忽略了这一问题。我们关注众多案例中的两个典型。第一个关乎女性和/或母亲/妻子的家庭劳动。现在，在政治经济学传统中，这一问题不可能被置于对直接或非直接工人收入(男性，一家之主)的考虑之外；或者说，在更晚近的时期，不可能被置于统计学意义上人口控制的规训技术(以及国家的最终利益——集体资本主义——在这一人口统计学发展的经济调节)之外。价值因此从劳动中(女性劳动——在这一案例中，指母亲和妻子)被剥离，换言之，从情动中被剥离。第二个案例则与前者极端对立。这一案例不再处理古典经济学的传统范式，而是处理一个相当后现代的命题：所谓注意力经济(economy of attention)[①]。这一术语即指通过在经济学计量中呈现通讯服务使用者之间的交互性从而获取利益。也是在这一案例中，甚至是在吸纳主体性生产(production of subjectivity)的明确努力中，经济学都

① 注意力经济，是指企业最大限度地吸引用户或消费者的注意力，通过培养潜在的消费群体，以期获得最大未来商业利益的一种特殊的经济模式。——译者注

忽略了这一问题的实质。当它将注意力集中于"观众"的计量上时,它在抽象层面拉平、抑制并且管控主体性生产。劳动(注意力)在此被吸纳,并从(主体的)价值、也就是情动中被剥离。

为了定义价值—情动命题,我们需要将政治经济学的无知抛诸脑后。我们需要基于一个显而易见的矛盾来精确了解这一点,我将这一矛盾表述如下:价值的度量变得越无效,劳动力价值在生产中的决定性作用就越大;政治经济学越是掩饰劳动力价值,劳动力价值就越能够拓展和干预全球化领域和生命政治领域。在这种矛盾的方式中,劳动成为情动,或者更进一步说,劳动在情动中寻找到了价值,如果情动被定义为"行动的力量"(斯宾诺莎)。这一悖论因此能够重新表述为:价值理论越是丧失其对主体的参照(度量就是作为调解和管控的基础性参照),劳动价值就越存在于情动,即存在于活劳动之中。这种活劳动在资本关系中达到自治状态,并且通过个体和集体身体的所有毛孔表现出其自我增值①(self-valorization)的力量。

解　构

我的第一个论点是一个解构的和历史的论点,即度量劳动、进而管控并且引领劳动回归价值理论已然不可能,正如时至今日,劳动力不再**内在**或**外在**于资本主义的管控(及其结构管控的能力)之中。我将举两个案例来说明我们当下的处境。

第一个案例:劳动力,或实为其使用价值,是**外在**于资本的。这就是于古典时期被建构起来的劳动价值理论之处境。处于资本之外的劳动力需要被纳入其中。原始积累过程将居于外围的劳动力带入到资本主义发展之中(并进行控制)。劳动力的交换价值因此根植于一种使用价值,而这种使用价值在很大程度上是于资本主义生产组织外部建构起来的。那么,这个外部是什么?马克思广泛地讨论了这个问题。当他将劳动力作为"可变资本"提出时,他实际上暗示了其组成中独立性和主体性的混合:① "小规模流通"的独立性(关联着大地、家庭经济、"礼物"的传统,等等);② "工人协作"的特有价值,换言之,协作构成了一种优先于资本主义劳动组织的剩余价值——起码不可化约为资本主义劳动组织,即使它需要后者的修复。③ "历史和道德价值"(如马克思所言),它被无产阶级集体运动不断地更新为各种需求和欲望,也

---

① 这是奈格里经济学思想的核心概念之一,一般译为"自我稳定",此处翻译参照夏永红、王行坤《机器中的劳动资本——马克思主义传统中的机器论》一文。在两人看来,随着后现代生产方式的产生,资本在增值的同时,劳动力的主体性也得到了丰富,与资本相对立,此处译为"自我增值"更加妥当。——译者注

不断地为无产阶级的斗争所生产。针对"相对工资"(罗莎·卢森堡[①]在她从主体性生产角度对马克思的独特解释中,高度强调了这一点)的斗争代表了一种通向"外部"的强大机制。使用价值因此根本性地位于资本之外,即使只是以一种相对的方式。

漫长的编史学(从 E. P. 汤普森的工作到 20 世纪 70 年代意大利和欧洲"工人主义者"[workerists][②]的工作;并且,在其中我们可以列入进行庶民[subaltern]研究的南亚历史学家之出色工作)描绘了这种情势,并将其转化为一种战斗的语言。

在很长一段历史时期内,在资本主义发展中,使用价值都由劳动力单独决定,而这种决定是(相对地)处于资本主义管控"外部"的。在这一阶段,"必要劳动"(为了再生产无产阶级)的价格作为自然的(和/或历史的)、但无论如何都是外部的量——一种调解工人阶级生产效率,及其社会和财政内含这两者的量,由此而被呈现。

在旨在针对革命性目标运用古典价值理论的传统中,马克思主义分析的特殊性同样基于来自劳动力的使用价值之(相对)物质外部的考虑,而这种劳动力关乎对(资本)积累发展的资本主义管控之联合。人们可以补充道,对马克思来说,度量价值的单元是于社会生产和再生产的资本主义进程外部(或者至少是周边)形成的。

第二个案例:劳动力,或实为其使用价值,是**内在**于资本主义社会中的。在它的发展过程中,资本不断地且越来越多地引导劳动力重返其管控之中;它逐步地剥夺外在于资本主义社会的劳动力之再生产的条件,由此不断成功地依据交换价值来定义劳动力的使用价值——不再如同在积累阶段时是相对的,此时是绝对的。"劳动带来自由"(Arbeit macht Frei)。人们不需要成为后现代主义者,就可以意识到,使用价值被化约(或被吸纳)为交换价值之强制且集权的体制,是如何在 20 世纪 30 年代的美国、50 年代的欧洲以及 70 年代的第三世界得到实现的。

当然还有其他情势,在第三世界以及第一世界里,独立的重要形式存在于无产阶级的使用价值模式中。但是那种再吸纳的趋势是不可逆转的。后现代性描绘了一个持续的、猛烈的、迅速的趋势。事实上,人们可以宣称,不同于仍旧坚持马克思分析的时期,今天人们已经无法想象使用价值的定义能够独立于、哪怕是部分地独立于交换价值。

因此,始于古典和马克思主义经济学的经济度量,预见了作为资本辩证法基础的度量之独立单元(一个"外部")的经济度量,不再有任何的存在理由。这种消失是真

---

① 罗莎·卢森堡(1871—1919),国际共产主义运动史上杰出的马克思主义思想家、革命家、理论家,被列宁誉为"革命之鹰"。主要作品有:《马克思主义的停滞与进步》、《群众罢工,党和工会》、《社会民主党的危机》等。——译者注

② "工人主义者"来自 20 世纪 60 年代意大利"工人主义运动"(workerism)。第一阶段以《红色笔记》和《工人阶级》的相继创办为代表;70 年代后期以来发展为工人自治运动,奈格里便是这一运动的支持者和参与者。——译者注

实的,并且价值度量理论也因此变成一种循环和同义反复:再也没有任何外在之物能够提供给它基础。实际上——在此同样不必成为后现代主义者就能认识到——自20世纪60年代以来(这是我们所感兴趣的),所有使用价值已经被资本主义生产的机制所决定。并且,所有在积累理论中的价值都没有立刻被置于资本主义机制中(例如社会再生产能力、协作的生产过剩、"小规模流通"、斗争所产生的新的需求和欲望等),这些价值现在都会立刻在(全球化的)资本主义管制机制中被恢复和调动。

因此,如果(坚持古典术语)价值理论必须决定一种度量标准,如今它只能在交换价值的全球化机制中进行寻找。现在,这种度量就是金钱。但是**金钱**,准确地来说,既非使用价值的度量也非居于使用价值之上的关系,而是——从此刻的发展来看——其纯粹简单的**替代物**(substitution)。

总之,价值理论已经不再能完成其在政治经济学中的合理化功能(遑论其奠基性角色)。这源于后现代性边缘上的资本主义发展,价值理论由此变形为货币理论——建立于全球化视野之下,并由帝国管控来组织。"一美元就是一美元。"金钱不再是交换机制(于资本和或多或少主体化的劳动力之间)的产品,而是生产了交换机制。价值理论作为金钱秩序和货币的度量仪而被陈腐化。

但是生产的价值并没有被废除。当生产的价值无法被带回到度量本身,它就变得**不可度量**且**无边际**(s-misurato, immeasurable and immense)。我此处意在强调既非**外在**又非**内在**于资本的劳动力之吊诡:在第一个案例中,使得其通过度量达成控制的标准,是它的相对独立性(而这种独立性如今已不复存在——劳动力被真正吸纳于资本之中);在第二个案例中,忽略度量的缺席,使得劳动力管控得以可能的标准,同样在货币机制内的吸纳作用之中(凯恩斯主义是其最为精湛的调控技术)。但是同样的,就货币控制已然完全抽象化而言,这个第二标准消失了。因此,我们必须总结如下,我们在后现代性(在资本主义经济全球的和/或帝国的体系中)中重新发现的劳动力正处于对资本来说的**非—场所**(non-place)[①]中。

我们如何定义这种非—场所?

为了引入这一讨论,首先,我们必须明确一种理论上的位移,即资本主义剥削的

① 非—场所,是法国社会学家马克·奥热提出的概念,他认为现代人们所说的后现代型实际上是一种超现代性,而超现代性所具有的三个特点——时间过剩、空间过剩和个体过剩——造成了非—场所的空间。它们是一些过渡性的地点和临时性的居所,如连锁旅店、难民窟、俱乐部等,它们屈服于临时性的空间约束。——译者注

全球化已经是既定事实。现在，当一个人提及全球化，他实际上提及了全球化的双重意义：**在广度上**(extensively)，即通过市场实现生产结构(productive fabric)的全球化扩张；**在强度上**(intensively)，即社会生活全部被吸纳入资本主义生产之中。在第一重意义上，劳动力被置于既机动又可被替换、既物质又非物质的集合中(或主体性中)；其生产力由动员(和/或隔离、分割等)机制所组织：此时生产力与流通相分离。在第二重意义上，劳动力呈现为社会结构、人口和文化、传统和创新等——简言之，其生产力在社会再生产过程中被剥削。在"生命政治"语境中，生产成为再生产的延伸。(术语**生命政治**在此界定了一个社会再生产的语境，将生产和流通以及组织前两者的政治机制都进行了整合。此处不宜对这个主题进行更深入的探讨：我只是对此一术语做个简要说明。)

因此，存在于资本实现形式中的分离之解除(the dissolution of these paration)，从消极的方面定义劳动力的非—场所——古典经济学所认识到的分离形式。非—场所既可以被动员的强度、也可以被劳动力的生命政治关联之一致性赋予积极的定义。

建 构

至此，我们已经提出了诸多断言：① 基于使用价值独立性的劳动价值的度量，现在已经无效；② 被强加于全球化视野之上的资本主义管控的规则否定了任何度量——甚至货币度量——的可能性；③ 劳动力价值如今被置于非—场所之中并且这种非—场所是**不可度量**且**无边际的**——这就意味着它**外在于度量**且同时**超越度量**本身。

现在，为了处理价值—情动命题，我们提议研究关于这—讨论所呈现出来的诸多命题之一——即生产和社会再生产之间的联系——并且根据这种分析所传达的指示来对其进行调查：首先，自下而上；其次，在不可度量且无边际的非—场所中。

为了做到这一点，我们仍然必须抵制走上呈现于我们面前的单一路径的诱惑：这条路径就是重新引入使用价值的马克思式概念并且假装在新情势中对其进行创生。那些持此种观点的哲学家和政治家们是怎样做的呢？他们重建了一个虚构的使用价值，以此来怀旧性地与全球化的持续进程相对立；换言之，他们以一种人道主义的抵抗与全球化对立。事实上，在他们的话语中，他们重新发掘出现代性的全部价值，并且依据同一性来结构使用价值。(甚至当没有明确地提及使用价值的时候，它也会被秘密地纳入其中。)一个例子足矣：工会对全球化的抵抗。为了建立这种抵抗，他们复兴了辖域化(territorialization)以及劳动力使用价值的同一性；他们坚持如此，无视生

产力的转变;他们陷入绝望之中,无法理解那种崭新的力量,那种不可度量且无边界的非—场所所能提供给生产活动的新力量。因此,这条路径是不可取的。

那么,我们就需要寻求另外一条途径。但是我们去哪里寻找呢?我们已经说过"自下而上"。事实上,到此为止,我们是基于马克思式的从生产到社会再生产、由此从价值到生命政治现实的联系来进行推断的。这种被广泛关注的关系同时也可包含情动;在使用价值定义的较低阈限,情动能够作为一种**行动的力量**出现。但是,当它被抽象地假定为计量总体的一个元素时,这种价值条件被演绎的结果便仅能决定重要效果。那么如今,人们必须改变推论的方向,避免那种演绎方式,并且采用一种归纳的方式——从情动到价值——作为建构的路线。

这条建构的路线已经被采纳,并获得了良好结果,但是尽管如此,这些发现并不足以向我们表明,在当下、在后现代性中,等待我们的是激进的情动力量及其效果的延展。我在此是指我之前引用过的史学编纂学派和辩证法学派——从 E. P. 汤普森,到 20 世纪 70 年代欧洲"工人主义",再到研究"庶民"的历史学家们。现在,从这一理论的视角,情动是自下而上的。进一步讲,它首先以一种价值的生产被呈现出来。其次,通过这一生产,它从而作为一种斗争的产物、一种符码,以及种种斗争的本体论的沉淀被再现。情动因此展现历史建构的极具复杂性的动力。但是,它是不充分的。事实上,从这个角度,在每一个案例中,斗争的动力(及其情动性的行为)决定了资本主义管控(在科学术语、政治术语中等)的重构。情动的发展与一种辩证逻辑密切相关,而这一辩证逻辑将其动力展现为一种彻底的——简言之,辩证性的——循环。并且此处没有脱离坏辩证法的好的辩证法——这里全部的辩证法都是坏的。它们都不能从历史功效和它的魅惑中解放自己。这种辩证法,即使是自下而上的辩证法,也无法展现历史进程中的激进变革以及全部激进活动中的行动力量(情动)的爆炸。

因此,自下而上的重建途径必须被添加到非—场所的观点中。只有激进地采用非—场所的观点,才能够将我们从现代性辩证法的方方面面中解放出来,甚至从那些试图于底层发展起来的情动之辩证建构中解放出来。那么,增加这条自下而上的路径、这种非—场所的观点以及处于从情动到价值的路径中的每一件辩证案例的断裂,这些都意味着什么?

作为第一假设,情动可以被认为是一种独异(singular)且普遍的**行动力量**。它是独异的,因为它使行动超越了一切度量,而这种力量不在自身,不在其自身结构中,也不在其所构建的不断重构之中。它是普遍的,因为情动建构了主体之间的共同性(commonality)。在这种共同性之中,情动的非—场所被提出,因为这种共同性不是一个名字而是一种力量;它不是收缩或强制的共同性,而是一种欲望的共同性。因此,在这里,情动与使用价值无关,因为它不是一种度量而是一种力量,并且它不会遇到

阈限，只会遇到其扩张的障碍。

但是，这一作为行动力量的情动之第一定义同时也开启了其他定义。事实上，我们其次可以指出，如果独异性和共同性（或普遍性）之间的关系不是静态的而是动态的，如果在这种关系中，我们见证了被普遍化的独异性与被独异化的普遍性之间持续往复的运动——那么，我们就可以将情动定义为**转变的力量**、自我增值的力量，它坚持自身与共同性相关联，并且因此将共同性带向了没有阈限、但会遇到障碍的扩张之中。

但是这一过程并非形式上的：它是相当物质性的。它在生命政治条件中得到实现。那么，再次，我们可以将情动称为**移用的力量**（power of appropriation）。在这层意义上，情动行动所克服的全部障碍决定了情动自身于其独异性和普遍性之中的一个更为强大的行动力量。这一过程是本体论的并且其力量也是本体论的。行动和转化的条件不时被移用并且趋向于丰富行动的力量和转变的力量。

第四，我们可以将作为行动力量之情动的各种定义统归为下面这个定义：情动作为一种**扩张性的力量**。换言之，它是一种自由的、本体论敞开式的以及全面（omnilateral）扩散的力量。实际上，这一深层次的定义可能会被看作冗余的。如果事实上情动自下而上地建构了价值，如果它依据共同性的节奏转化了价值，并且如果它移用了自我实现的条件，那么这其中存在着一种扩张性力量，便是再明显不过的了。但是这一定义并不是冗余的。相反，我们能够看到，当我们坚持非—场所的积极意涵、坚持作为超越度量之力量的情动的不可抗性、并且坚持由此而来的绝对反辩证法之特质时，这里就增加了一个新的概念。（在玩味无异于此种游戏的哲学史时，我们可以补充道，虽然前三个关于情动的定义是斯宾诺莎式的，这第四个定义则再现了尼采式的效果。）无论如何，我们可以说，情动的全面扩张展示了重估其概念的时刻，达到了决定它承受后现代的震惊或冲击之能力的程度。

回到政治经济学

既然价值外在于全部度量（同时外在于使用价值的“自然”度量和货币度量），后现代性的政治经济只能于其他领域找寻它：商品交易习俗以及流通关系领域。市场和交换流通习俗因此成为这样的场所，于其中，生产性的连接点（由此情动性之流）得以建立——当然是处于度量之外的，但已受到生命政治控制的影响。后现代政治经济学由此意识到，价值是在与情动的关系中建立的，情动有其基本生产条件，等等。结果，政治经济学试图去控制它，神秘化它的性质，并且限制它的力量。政治经济学

必须在任何情况下控制生产力，故它必须自我组织，从而将新的剥削形象叠加到新的增值形象（以及生产它的新主体）之上。

至此，我们需要意识到，通过以这种方式重塑其概念系统，政治经济学已经向前迈出了一大步，并且尝试于资本的经典辩证逻辑之外展现自我（不否定界定它的宰制时刻，而是用新的语言再生产出这种控制）。它承认确定客观劳动力生产率之度量的不可能性（在使用价值或金钱案例中的超验性）。它因此将自身理论置于由主体性的生产（production of subjectivity）或实为生产性的主体性（productive subjectivity）所划定的场域之中。政治经济学展示了**价值**现在是一种**欲望投资**的事实，而这种潜在的认识掀起了一场真实并恰切的概念革命。（再次玩味几乎总是被神秘化的哲学史，人们会发现今天，亚当·斯密《道德情操论》之受重视程度如何优先于《国富论》，马克思早期著作之受重视程度如何优先于《资本论》，马塞尔·莫斯[①]《礼物》[*Sociology of the Gift*]之受重视程度如何优先于马克思·韦伯的《经济与社会》，等等。）无论如何，这种政治经济学领域的革命是富于启示意义的，因为它包含了对情动语境的宰制，即将生产现实确立为社会再生产之上层建筑以及通讯符码之流通的接合点。即便对这种新的生产现实进行度量是不可能的，因为情动是不可度量的，但是，正是在这种生产语境中，这种充溢着生产性的主体性的语境中，情动必须被控制。政治经济学成为一种去本体论式的科学。换言之，习俗和交流的政治经济学工程便是对不可度量的生产现实的控制。

然而，较之政治经济学所猜想的，这一问题要更为复杂。我们已经强调了"**不可度量性**"不仅意味着"度量之外"，更重要的是意味着"超越度量"。可能后现代性的核心矛盾正在于这种区别。情动（及其生产性效果）是居于中心的。政治经济学说，好吧，我们认识到度量之外的东西是无法被度量的，并且我们接受经济学因此成为非辩证性的理论学科。但是，政治经济学继续说，这并不能抹杀这种外部度量是可控的这一事实。因此，习俗（即生活和交换的生产性模式）向政治经济学展现了一个将情动—价值的不可度量性重新纳入控制的机遇。这种政治经济学工程当然是一种迷人且巨大的尝试！

然而，回避了政治经济学（但也将政治经济冻结于轨道上）的是另一种面向：**超越度量的价值—情动**。这是不能被抑制的。崇高已然变得普通。

---

① 马塞尔·莫斯（1872—1950），法国人类学家、社会学家、民族学家。代表性作品：《礼物》、《关于原始交换形式——赠予的研究》等。——译者注

重启此种分析

当今占据主导的乃是一种欲望经济。这不仅在哲学术语中，在政治经济学批判的(学科)术语中同样是真实的——换言之，是基于马克思倡导的立场(而非马克思倡导的模型)：是被压迫者群起反抗并且构想革命性重建的立场，是自下而上地、充分建构革命现实的非一场所的立场。价值—情动打开了一条革命的政治经济学通路。在其中，起义是必然的组成部分；同时，生产性主体提出了生命政治语境的再移用的命题。

我们想要什么？我们能做什么？科学地回应这些问题既要在度量之外又要超越度量。但是在共同性中、在人们的对话中、在全部的社会斗争中，说出答案又是异常简单的——当这些事件都充满了情动性(affectivity)。这是存在(being)和情动之间的距离。事实上，我们的社会生活、更别提我们的生产生活，均被行动的无能为力、因毫无创造所导致的挫败感以及我们遭到阉割的正常想象所淹没。

这从何而来？从敌人那里来。如果对敌人而言，度量价值是不可能的，那么对价值的创造者而言，不真实的正是价值度量本身。基于情动，敌人必须被消灭。然而，情动(生产、价值、主体性)却是坚不可摧的。

生存能力·脆弱特质·情感

[美]朱迪斯·巴特勒/文　何磊/译

概括出某种普遍的脆弱特质，由此质疑个体主义的本体论，这一假设可能具有(但未必能直接导致)某些规范效果。既然生命脆弱不安，它就应当得到呵护——仅仅这么说还远远不够。维系生命的条件攸关存亡，所以道德问题的分歧总是聚焦于如下问题：这些支撑生命的条件可不可以得到巩固？脆弱不安的生存困境能不能够得到改善？如果可能，人们又该如何做？但是，如果上述观点必然导致对个体主义的批判，我们又该怎样构想承担责任的方式，如何以此竭力消除生命的隐患与不安？如果说身体的本体论事实可以作为反思责任的出发点，那是因为，无论表里，身体纯粹是社会现象：身体暴露在他人面前，本身就极度脆弱。身体的存续有赖于社会条件与社会制度，这就意味着，为了"生存"("存续"意义上的"存在")，身体必须依赖外界之物。身体具有如此社会性的绽出式结构，我们如何依据这一本体论事实来思考责任问题？究其定义，身体受制于社会的力量与塑造，它非常脆弱。但身体并非被动接受社会塑造的白板，它经受着苦痛，享受着快乐，同时回应着外部世界。外在之物造就了身体的品格，塑造了它的被动顺从，也为它赋予了能动力量。当然，脆弱的身体总是会受到伤害，世上没有坚不可摧的身体。但这并不意味着，身体的脆弱特质可以简化为身体易受伤害的事实。身体总是面临着外部世界，这一事实标志了身体的普遍困境：身体总是身处于不受自己控制的他人与外部环境之中，而这种"面临"与"遭遇"也塑造了身体。然而，身体必须面临的异己因素却时常是激发身体回应外部世界的契机。身体的回应之中包含了各类情感：愉悦、愤怒、痛苦、希冀，不一而足。

在我看来，这些情感足以成为思考、批判的基石与材料。[①] 如此，在原发性情感回应产生的当下，某种阐释行为就能暗中发挥作用。阐释并非个体头脑的自发行为，而是特定理解场域的产物，这一场域塑造并框定了我们对外界冲击的反应——我们依赖外部世界，却也总是受到外界的冲击，由此引发复杂又时而矛盾的回应。因此，作为普遍条件的脆弱特质有赖于这样一种身体观：究其根本，身体依赖并受制于一个(可)持续的世界，外部世界持续地冲击着我们，而回应与责任的问题关键就存在于我们对外部世界的情感反应之中。情感反应总是受到媒介的塑造，所以回应本身有赖于特定阐释框架的运作。与此同时，情感反应也能够质疑此类框架的理所当然，由此为社会批判创造情感条件。我曾在别处指出，若想理解其对象并催生相关行动，道德理论必须成为社会批判。要想理解我在战争背景之下提出的理论模式，就必须重新审视责任问题。责任问题不能再仅仅局限于关注这样或那样的生活价值，也不能再满足于抽象地探讨所谓生存能力问题。责任问题必须关注生命的社会支撑条件，尤其是这些条件无法维系生命时更应如此。在当前战争频仍的情境之下，上述任务也变得尤为紧迫。

谈论责任问题并非轻而易举，其中原因之一便是，这个词的用法有时恰恰同我的意图截然相反。比如在法国，政府不愿为穷人与新移民提供社会福利，反而鼓吹起一种新型“责任”：个人不能指望国家，个人应该自力更生。他们甚至炮制出一个新词：“责任化”，以此指称塑造自立个体的过程。我当然不会反对个体责任，而且，我们必须以各种方式承担自身责任。但是，在这种“新型责任观”的逻辑当中，我发现了一些问题：我是否只需对自己负责？我需不需要对他人负责？总体而言，我如何确定自身的责任范围？我的负责范围究竟是所有人还是部分人？如何划分需要负责与无需负责的界限？

但这只是麻烦的开始。坦白地说，这里的代词使用也有些成问题。难道只有作为“我”，作为个体，我才需要承担责任？情况会不会是这样：当我承担责任时，“我”必然已经同他人发生了关联？没有由他人构成的世界，我还能不能设想“我”？其实问题是不是在于：凭借承担责任的过程，“我”多多少少就已经成了“我们”？

但是，我身处其中的“我们”究竟包含哪些人？我到底该为哪些“我们”负责？我的意思并不是说，我属于哪个“我们(我群)”？如果我依据国族、领土、语言或文化的原则来认同自身所属社群，如果我将自己的责任感建立在那个社群之上，那么，我必

① 参见洛伦·勃朗特(Lauren Berlant)：《亲密关系》(*Intimacy*)，芝加哥大学出版社，2000 年；安·茨维特科维奇(Ann Cvetkovich)：《情感档案：创伤、性与女同性恋公共文化》(*An Archive of Feelings: Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures*)，杜克大学出版社，2003 年；萨拉·阿米德(Sara Ahmed)：《情感的文化政治》(*The Cultural Politics of Emotion*)，爱丁堡大学出版社，2004 年。

然怀有这样的观念:我只需要对同自己类似的人群负责。然而,在我"识别"出"类似"自己的人群时,潜在运作的识别框架是什么?在这样的情境之下,制造并管控"类似度"的潜在政治秩序又是什么?对于那些我们不认识、不了解的人群,对于那些挑战我们归属感的人,或者不符合既有"类似"规范的人,我们的责任何在?也许我们在另一种意义上也属于他们,也许我们对他们的责任其实并不取决于既有的"类似"原则。也许,只有在对各类"排除"规范进行批判反思之后,上述责任才能建立。"排除"规范建构出各种识别领域,在文化应激模式的作用之下,识别领域便暗中得到激活。由此,我们对某些生命的逝去感到哀悼,却对其他逝者无动于衷。

如何在当前的战争时代构想全球责任,在提出我自己的观点之前,我想先指出一些关于这个问题的错误做法,同他们划清界限。比如,假借共同利益之名行战争之实者,以民主或安全为名进行杀戮者,打着主权的旗号侵犯他国主权者……他们自认为在采取"全球行动",甚至在履行"全球责任"。近年来在美国,我们的耳边充斥着诸如"为缺乏民主的地区带去民主"甚至"实施民主"之类的叫嚣。面对这些鼓噪,我们不得不问,如果罔顾民众意愿与多数原则,这样的"民主"究竟算什么?难道某个强权可以为自己毫无管辖权限的国家"带去"民主、"实施"民主?如果违背他国意愿,强行令其采用某种权力组织形式,那么这种行为本身就是非民主的行径。如果这种强加的权力组织形式号称"民主",那么问题就更加严重了:以非民主手段强加于他人的政权,也能叫作"民主"吗?民主既指建立政权的手段,又指政权建立的结果,两者都符合原则才成其为民主,这就形成了一种限定。之所以需要限定民主的意义,因为人群中的多数同样可能选出非民主的政权(比如1933年德国人就选出了希特勒),而各类军事力量也可能会以完全非民主的方式,中止选举、践踏其他民意表达途径,由此"实施"民主。在这两种情况下,民主都荡然无存。

关于民主面临的重重危机,上述简要反思如何激发我们思考战争时代的全球责任?首先,我们必须警惕某些鼓吹"全球责任"的说辞,这种论调声称,关于为他国带去民主之事,某些国家负有特别的责任。我很清楚,在特定的情况下,比如先发制人地制止种族屠杀,干预行动十分必要。但是,干预不能与所谓全球责任混为一谈,更不等于霸道政治。在霸道政治的主导下,军事强权为了自身的政治与经济利益,强行建立符合自身利益的政权。对于这些行径,我们(至少我本人)不禁想说,这种全球责任根本就是不负责任,甚至同责任的本意背道而驰。人们可能会说,"责任"一词遭到了滥用与歪曲。我同意这种说法,但这么说还远远不够,因为当今历史形势还要求我们为"责任"赋予新意。我们的确面临着如下挑战:重新构想新型的全球责任观,以此批判帝国主义对这一概念的滥用,反抗其强加于人的霸权政治。

为此,我想回到"我们"的问题上。首先让我们思考,在战争时代,"我们"发生了

什么变化：谁的生命受到重视，成为值得拯救与保卫的生命，谁的生命又无法受到重视？然后我想追问，我们如何重新构想全球意义上的“我们”，以此反抗霸权政治？最后，在本书后面的章节里，我想探讨如下问题：为何我们必须反对刑求（刑讯逼供）？此外，在反对一切刑求暴力的政治斗争中，我们如何借此构想全球责任？[①]

所以，关于战争时代“我们”是谁的疑问，一种提问方式就是，谁的生命值得珍视？谁的生命能够得到哀悼？谁的生命又得不到哀悼？我们甚至可以这样理解战争：它将人群区分开来，一部分是值得珍视、值得哀悼的人，另一部分则是不名一文的人。不名一文者也就是无法得到哀悼的生命，因为他们根本没有活过，换言之，他们根本就不成其为生命。当前，有人为了保卫特定社群免受他人蹂躏而发动战争，甚至不惜屠戮他人生命。显然，在这些人眼中，世上的生命已分成两部分：值得与不值得哀悼的生命。9·11袭击之后，我们在各类媒体中看到了遇难者的遗照，也得知了他们的姓名与生平，看到了遇难者家属的反应。公开悼念的目的是为了使他们成为国家的标志，非美国公民遇难者当然就只能得到极少的悼念，非法外来劳工遇难者则根本得不到悼念。

公开悼念的区别对待是一个非常重要的政治议题，其历史至少可以追溯至安提戈涅（Antigone）的时代：安提戈涅决定违背禁令，公开悼念兄长之死。政府为何总是试图管控逝者得到公开悼念的权利？在美国爆发艾滋病危机的最初几年里，公众集会与“姓名计划”[②]等活动打破了公共领域对艾滋病遇难者的羞辱——人们时常将这一羞辱联系到同性恋（尤其是肛交性行为）、毒品与滥交之上。列出名单、整理遗物、公开展示、共同祭奠，这些事情都非常有意义。如果我们用这种方式来哀悼近年战争当中的受难者，又会造成什么影响？为何我们无从得知所有战争死难者的姓名？那些惨遭美军杀害的人，我们永远都不可能知道他们的名字，了解他们的生平，也永远都不可能看到他们曾经活过的任何证据。当然，人们不可能去清点每一个战争受难者，但是至少可以设法统计出战争中的伤亡人数，而不是简单诉诸图像的标志功能。[③]

公开悼念活动同愤怒情感密不可分，面对不公不义，生命无辜受损引发的义愤具有巨大的政治潜能。正因如此，柏拉图才要将诗人逐出理想国。在他看来，如果城邦公民总是观赏悲剧，如果他们总是为剧中的不幸而悲伤，公开表达的悲伤情绪就会扰

---

① 关于这一问题，见凯伦·J.格林堡（Karen J. Greenberg）编：《美国的刑求争议》（*The Torture Debate in America*），剑桥大学出版社，2006年；金·谢佩勒（Kim Scheppele）：《“反恐战争”中的假想刑求》（“Hypothetical Torture in the ‘War on Terrorism’”），载《国家安全法律与政策》（*Journal of National Security Law and Policy*）2005年第1期，第285—340页。

② 见安东尼·特尼（Anthony Turney）与保罗·马格里斯（Paul Margolies）：《永远铭记：“姓名计划”艾滋病纪念毯》（*Always Remember: The Names Project AIDS Memorial Quilt*），纽约：炉边出版社（Fireside），1996年。另见 http://www.aidsquilt.org。

③ 大卫·辛普森（David Simpson）：《9·11：纪念的文化》（*9/11: The Culture of Commemoration*），芝加哥大学出版社，2006年。

乱灵魂的秩序与等级划分，政治领域的秩序与等级划分也将遭到动摇。集体哀悼也好，公众义愤也罢，无论我们讨论的是什么，它都是一种情感回应——政治权力严格管控着人们的情感，有时甚至会诉诸公然的审查制度。无论是伊拉克战争还是阿富汗战争，在目前美国直接参与的这两场战争中，我们都不难看到权力对大众情感的操纵。在其作用之下，战争行动得到民众情感支持，国族归属感也得到巩固。阿布格莱布(Abu Ghraib)监狱虐囚照片刚刚曝光的时候，保守派的电视评论员竟然声称，是美国人就不该公布这些照片。我们不该看到美国军事人员的虐囚罪证，我们也不该知道美国践踏了国际公认的人权。是美国人就不该公布照片，是美国人就不该看这些照片，是美国人就不该试图借此了解战争中发生的一切。政治评论员比尔·奥莱利(Bill O'Reilly)认为，这些照片会为美国塑造出负面形象，而我们都有义务维护美国的正面形象。[①] 唐纳德·拉姆斯菲尔德(Donald Rumsfeld)也表达过类似观点，称曝光照片无异于反美。[②] 当然，他们两人都忘了：美国民众有权了解本国军队的所作所为，民众也有权依据充分证据来评价战争，这正是民主传统中参与协商的重要组成部分。所以，两人的话到底是什么意思？在我看来，他们试图限定图像的力量，同时想要限定情感的力量、义愤的力量。他们非常清楚，这些图像会让民意转向反对伊拉克战争，而事实也的确如此。

谁的生命值得哀悼？谁的生命值得呵护？谁有资格成为享有各类权利的主体？谁的权利能够得到保障？这些问题迫使我们思考：权力如何管控情感？情感操控到底是什么意思？人类学家塔拉尔·阿萨德(Talal Asad)最近写了一部关于自杀式袭击的书，他在书中提出的第一个问题就是：为什么我们对自杀式袭击感到恐惧嫌恶、义愤填膺，却对国家发动的暴力无动于衷？[③] 阿萨德提出这样的问题，并不是想说这两种暴力毫无差别，也不是说我们应对两者表现出同样的义愤。他发现了一个值得注意的问题(而我也支持这一看法)：特定的阐释框架暗中操纵着我们的道德回应(此类回应最初表现为情感)。阿萨德的观点是：面对某些情况下的人员伤亡，我们会表现出更多的恐惧与义愤。比如，某场战争中出现了杀戮与死亡，如果这场战争是国家发动的，如果我们认为国家的行动正当而合法，那么杀戮与死亡在我们心中就成了可

---

① “但阿布格莱布比较有意思。我因为不播出照片而遭到《纽约时报》(*New York Times*)批评。我跟观众说，我来告诉你们到底发生了什么。我不会放这些照片，因为我知道后果。大家都知道，全世界都能看到我的节目。一旦我放了这些照片，半岛电视台(Al Jazeera)就会从我的节目里截取这些画面，在自己的电视台播放，然后煽动反美情绪。这样一来，就会有更多人遭到杀害。所以我不会做这件事。你要是想看这些照片，就到别处去找。在这里没门。”——福克斯新闻台(Fox News Channel)2005年5月12日《奥莱利实情》(*The O'Reilly Factor*)。

② 可参见格雷格·米切尔(Greg Mitchell)：《法官要求公布阿布格莱布照片》(“Judge Orders Release of Abu Ghraib Photos”)，载《编辑与出版人》(*Editor and Publisher*)2005年9月29日，另见 http://www.editorandpublisher.com/eandp/news/article_display.jsp?vnu_content_id=1001218842。

③ 塔拉尔·阿萨德：《论自杀式袭击》(*On Suicide Bombing*)，纽约：哥伦比亚大学出版社，2007年。

悲可叹的不幸事件，而不是不公不义的灾难。相反，如果人们认定的非法暴徒犯下罪行，我们的情感反应必然发生巨大的变化，如同阿萨德所设想的那样。

阿萨德呼吁我们思考自杀式袭击的问题，但我暂时不准备考虑这一点。在我看来，他显然提出了一个非常重要的议题：关于道德回应的政治。换言之，我们理解外部世界的思维方式，正是情感回应的决定因素之一；而我们理解自身情感的方式，又能使这种情感本身发生改变。如果我们接受这一点：情感反应是由人们自己也说不清道不明的阐释框架决定的，这是否有助于大家理解自己截然不同的情感反应：对某些生命的逝去感到恐惧与义愤，却对另一部分生命的损失感到漠不关心，甚至自恃正义而觉得理所当然？当前战事频仍，民族主义情绪高涨。在此情势之下，我们认为自己的生命同这样一些人紧密相连：他们同我们的国族关系密切，受到我们的认可，并且符合我们关于人之为人的文化规范。这种阐释框架暗中发挥着作用，将人群区分为两大类：一类人群同我们的生存唇齿相依，另一类群体则直接对我们的生存构成莫大的威胁。一旦某一类群体成为我们生命的直接威胁，他们就不再成其为“生命”，而是生命的威胁——他们是某种活体，鬼魅般体现着这种恐怖威胁。想想这种思维框架是如何与仇视伊斯兰教的情绪共同发挥作用的吧：依据这种逻辑，伊斯兰教徒无异于野蛮人或前现代的人类，他们尚不符合我们关于人之为人的定义标准。我们杀的并不是人，甚至不是生命。面对他们的死，我们不可能产生恐惧感与义愤感。这两种情感只可能针对特定对象的逝去，所谓特定对象，就是在民族或宗教意义上与我们接近的人。

阿萨德怀疑，面对不同人群的死亡，我们的态度并不相同：相较于空袭造成的死难者，自杀式袭击的受害者会让我们感到更加强烈的义愤。而我则怀疑，面对不同人群，人们的态度本身就不尽相同：有些人从一开始就是我们眼中的鲜活个体，而另一些人则是可疑的存在——用奥兰多·帕特森（Orlando Patterson）描述奴隶生存状态的术语来说，这些人是我们眼中的“社会失格者”：威胁人类生命的活物。[①] 战争（准确地说就是当前的战争）依赖并维护了某种区分人群的模式，将人群区分为两大类：一类是值得呵护、值得珍视的人，他们的逝去足以让人悲痛欲绝；另一类则是不名一文的存在，他们不值得重视、不值得认可，即便死去也不足为惜。果真如此，一旦后者意识到自己在别人眼中根本不算生命，任人蹂躏的处境便会让他们感到极度的愤慨。因此，尽管自卫逻辑将其视作人类生命的威胁，但他们本身也是活生生的人类，同你我共处于世，这一事实决定了我们与他们之间存在着相互依存的关系。如何认识、建

---

① 奥兰多·帕特森：《奴役与社会失格：比较研究》（*Slavery and Social Death*），麻省剑桥（Cambridge, MA）：哈佛大学出版社，1982年。

立这种依存关系具有非常现实的后果，它攸关不同人群的兴衰存亡。美国、以色列等国家声称，战争保障了本国的生存。但这种说辞从根本上就是错的，正因如此，我才要强调人类之间的相互依存关系。人类互相关联，容易彼此伤害，所以必须由这种共有的脆弱特质出发，凝聚多边的全球共识，保障人类的共存共荣，而战争行径却试图否认人与人之间无法改变的长期共存关系。我认为，有必要在此重申一个黑格尔式的观点：我无法随意杀害他人，国家也无法肆意屠戮他国。其原因不仅在于，这将导致更为严重的后果。当然这么说没有问题，但更重要的是：作为主体，我受制于他人，受制于异己。我们彼此有能力杀害对方，也有可能遭到对方杀害，正是这种互相残杀的能力与易受伤害的可能让我们息息相关。正因如此，你我都是脆弱不安的生命。

9·11之后兴起了一种观点，“边界的渗透性”在其眼中成了国族甚至身份的威胁。然而，如果没有可以渗透的边界，如果没有打破边界的可能，我们就没法想象身份。面对可以渗透的边界，人们害怕侵略与动荡，于是以自卫之名提出领土主张。而之所以需要打破边界，正是因为只有超越领土主张，人们才能建立起彼此之间的关联。在上述两种情况之下，对生存的忧虑都会出现。果真如此，这说明了些什么？我们对生存能力的认知必然同那些陌生人的存在关系密切，依据我们的国族观念与褊狭视野，他们很可能无法得到我们的承认、肯定与尊重。关于这一点，生存忧虑又能说明什么？

在梅兰妮·克莱因（Melanie Klein）看来，道德回应是我们面对生存问题的反应。[①]我认为这句话没错，但她仍然没能跳脱出自己的视野局限。因为克莱因坚持认为，问题的关键在于自我的生存。但为什么只是自我呢？归根结底，我的生存能力有赖于自己同他人的关联。所谓他人就是一个个的“你”，没有你们我就无法生存。因此，我的存在就不仅属于自己，它超出了自我的范围，维系在自我同他人的各类关联之中。这些关联先于我的身份边界，同时也超越了我的身份边界。如果说我的身份存在着边界，如果说某条边界属于我，这只是因为我同他人有所区分，而正是基于这种区分，我才能同他人发生联系。所以，边界只是一种关联的功能，一种差异的协调，凭借这种协调，我在有别于他人的条件下同他人唇齿相依。我需要守护你的生命，原因不仅在于我要保全自己的生命。更重要的原因是，没有你的存在，“我”就根本无法存在。自我同他人之间存在着错综复杂而充满张力的必要关联，我们必须依据这种关联来重新思考生命。我有可能失去“你”，也有可能失去任何一个他人。失去你们，我仍有可能生存，但前提条件是，我没有丧失同“你们”发生关联的可能。如果离开那些超出我范围之外的生命，如果没有你们作为参照指引，我就无法存在。我之所以能够生

① 梅兰妮·克莱因：《试论躁郁症的心理起源》（“A Contribution to the Psychogenesis of Maniac - Depressive States”）。

存，其原因就在于此。

我对克莱因的引用肯定违背了她的本意，但我相信她提供了一条分析思路，它迫使我们走向另一个方向，走向一条克莱因本人绝不可能踏足的道路。我不同意克莱因关于心理驱力和自我保护的看法，但现在我想思考一下克氏理论当中我个人认为比较正确的地方，然后依据她的洞见提出某种社会本体论——但克莱因本人肯定不会同意我的观点。

如果说愧疚同生存忧虑密切相关，那么这就意味着，作为一种道德回应，愧疚涉及一系列由破坏及其后果引发的前道德恐惧和冲动。如果说愧疚为人类主体提出了问题，那么这个问题最关键的地方并不是如何过美好生活，而是生命本身是否能够维系。情感也好，感受也罢，无论我们如何理解愧疚，它都能让我们了解道德如何形成，愧疚又能如何因应生存危机。要摧毁同自己息息相关的他者，要杀害自身情感所寄的对象，这可能会令人感到愧疚与负罪，其原因可能正是自我保护。如果我抹杀了他者，就等于摧毁了自身生命赖以维系的对象，也必将因自己的破坏行为而玩火自焚。如果按照克莱因的说法，我很可能就会罔顾他人的存在，我的心中根本没有他们——不同于我的他者，“有权”生存的他人，其生命取决于我审视自身破坏行为的能力。对克莱因而言，生存问题先于道德问题。不仅如此，愧疚似乎根本无关乎同他者的道德关联，不过是自保欲望恣肆不羁的印证而已。在她看来，只有在有利于自己生存的前提下，我才会希望他人能够生存。我的破坏能力威胁着他人的生存，但对于我自己的生存而言，他人不过是个工具，而愧疚甚至道德都不过是自保欲望的工具性后果而已。

根据这一逻辑，愧疚可以用来描述人类在特定行为中承担责任的特殊能力。我之所以感到愧疚，是因为我试图破坏自己赖以维系生存的纽带。愧疚似乎主要受到自保冲动的驱使，这一冲动同心理上的自我关系密切，但大家都知道，克莱因绝对不是什么自我心理学家。我们可能会把这种自保驱力解读为维持自身人类地位之举，但既然我的破坏潜能威胁到了自身的生存，那么愧疚的关键就不在于人类身份，愧疚更重要的意义在于生命，在于生存能力。因此，唯有作为有生有朽的动物，我们才会感到愧疚；我们的生命同他人的生命息息相关，我们必须慎用伤害、杀戮、维持生命的权力，唯其如此，愧疚才成其为问题。我们总是将愧疚视作典型的人类情感，认为它通常包含了自我反思，因而愧疚之感能将人与动物区分开来。但吊诡之处在于，愧疚的主要驱动力是死亡恐惧与求生意志，而不是理性反思。因此，愧疚对总是鼓吹道德情操的人类中心主义思维提出了质疑。愧疚使人类(*anthropos*)成为求生动物，但其生存能力只是社会性的功能——这种社会性既脆弱不安，又广受各类因素的协调影响。人们认为自保驱力是机体的内在冲动，但维持生命的要素并非自保驱力，而是某

种依存条件。缺乏这种条件,生存便不复可能;然而,因具体形式不同,这一条件同样可能危及生存。

如果我们接受克莱因的观点,认为破坏能力是属于人类主体的问题,那么这种能力同样是连接人类与非人的关键。战争年代,众生危若累卵,上述问题体现得最为明显。在我看来,有权发动战争者就是破坏能力威胁到众生安危的人,在他们的行径之中,破坏能力对人与非人的区分作用得到了淋漓尽致的展现。如果说我在这一章当中批评了第一世界的破坏冲动,那么原因就在于:我是这个国家的公民,我的国家厚颜无耻地夸大、炫耀、粉饰着自身的杀戮能力。我记得在《尖峰时刻 3》(*Rush Hour* 3)里,电影主角在巴黎街头登上一辆出租车,司机发现他们是美国人,立刻表现出强烈的兴趣。[①] 在路上,出租车司机发表了一个颇具民族志意味的敏锐洞见:"美国人!他们不分青红皂白地杀人!"当然,现在美国政府为杀戮找尽了一切理由,同时却根本不承认这些暴行是"杀戮"。我之所以要探究关于毁灭与破坏的问题,之所以要转向人类的脆弱特质,就是因为在我看来,如果我们想要重新思考全球政治,就必须转换看待问题的视角。在近期美国主导的战争运作下,在战时发生的各类刑求事件中,美国塑造了这样一种主体观念:它试图将自身塑造成固若金汤的主体,使自己永无遭受侵犯之可能,即便面对恐怖暴行仍然无懈可击。民族主义的运作途径之一便是,制造并维持一种特定的主体模式,我们不妨将其称作主体幻想。但大家必须认识到,强大的媒体制造并维持了这种主体思维,它支撑着美国的主体幻想。凭借同样的思维,国家主体的破坏行为均属师出有名之举,而它自身遭受袭击的可能却系匪夷所思之事。

因此,能不能理解人与人之间的关联与相互依存,就取决于我们是否能够超越国族界限,在全球的视野范围内理解政治依存与政治责任。毫无疑问,9·11 袭击之后,美国国内的民族情绪高涨。但是请大家不要忘了:这样一个鼓吹民族主义的国家,一方面试图向外扩张自身的管辖权限,一方面试图对内罔顾自身的宪法义务,而且在它看来,自己无须遵守任何国际协议。美国一方面精心守护着自身保卫主权的无上权利,一方面却又自以为是地侵犯着他国的主权——比如,它就根本无视巴勒斯坦的主权。必须强调的是,超越国族视野并不等于僭越国族边界,前者是承认全球依存与国际义务的政治觉悟,后者则是侵犯他国主权的帝国主义行径。明确这一区分并非易事,确保这一区分不遭混淆同样困难。在我看来,它的确是我们当前面临的重大挑战。

我认为政治领域目前存在着一种分裂,它在建构国家主体的同时也解构着这一主体。所谓分裂,指的是各类防御与移置(在此借用精神分析术语)的行为、思维模

① 电影《尖峰时刻 3》,布莱特·拉特纳(Brett Ratner)导演,2007 年上映。

式。凭借主权之名，这些分裂也塑造着我们的行为与思维模式，让我们一方面坚定不移地捍卫本国边界，另一方面又肆无忌惮地践踏他国主权。所以，我提出相互依存的概念，就是为了呼吁人们打破这种分裂，承认世人生命脆弱不安的普遍境遇。他国的边界不堪一击，我们的防线却固若金汤——这种想象绝非事实，反之亦然。事实是，脆弱不安的生命是人类面临的普遍境遇。在特定的政治条件下，生命无法受到珍视，其境遇亦变得岌岌可危。在分裂思维的作用下，国家主体沾沾自喜于自己正义凛然的破坏行动，同时却全然不顾自身也有可能遭受袭击的脆弱特质。想到他国及其同盟的破坏能力，恐惧使民族主义主体发生分裂，并在其思维深处塑造出难以理喻的罅隙。我的目的并不是否定破坏本身，也不是为了反对美国民族主义塑造的分裂主体而鼓吹一种除了和平别无他求的主体模式。我同意，攻击行为是生命的一部分，同样也是政治的一部分。但暴力只是攻击的一种，我们可以并且必须把攻击行为同暴力行径区分开来。表达攻击行为的途径很多，其中对抗、争论、罢工、公民抗命甚至革命行动都对民主生活有利。黑格尔与弗洛伊德都认识到，压抑破坏倾向只会将破坏转向他处，一切基于压抑的和平主义都无法消除破坏本身，反而只能为破坏找到其他发泄途径。我们可以从中得出结论，唯一的办法便是：审慎地运用破坏力，将其限定在人类能够承受的范围之内。如此，既能够承认破坏始终存在，又能够负责任地因应其具体的社会政治形式。这种破坏，既不是简单粗暴的压抑，又不是肆无忌惮的暴行。

我呼吁人们消弭国族主体的分裂，但绝非试图重新树立那种连贯同一的主体。主体总是超出了自身范围之外，因为主体同他者的关联构成了主体存在的根基——显然在此问题上，我仍然是个坚定不移的黑格尔主义者。所以，现在我们面临的问题就是，如何理解下面这种主体观：主体建构于自身同他者的联系之中，主体同他者的关联建构了主体，而主体的生存能力只是这些关系的运作结果。

带着这些思考，让我们回到阿萨德提出的问题：道德回应。国家主体发起的暴力是正义或正当的，非国家主体或现存国家的敌对主体发起的暴力则是不公不义的暴行——果真如此，就不难理解为何我们会对暴力产生截然不同的态度了：对待某些暴行，我们感到恐惧；面对另一些暴行，我们却能泰然处之，甚至对其感到正义凛然、洋洋得意。情感回应似乎是一种初级反应，它发生于理解与说明之前，无须任何解释。当我们面对暴力而产生道德恐慌的时候，我们根本不需要什么解释或说明。但是，如果一直这样拒绝解释，我们就无法理解自己为什么只会对某些暴力产生恐惧感。如此，我们不仅会一直依据这种非理性的情绪行事，更会将其视为值得赞许的基本道德情感，甚至是我们“基本人性”的标志。

吊诡之处在于，我们回应暴力的方式当中存在着非理性的分裂，这就使得我们在面对同样的暴力时，无法对不同的暴力受害者表现出相同的恐惧。所以，当我们将道

德恐惧视作所谓“人性”的标志时,大家忽略了一个关键问题:这里的“人性”其实具有潜在的分裂——一方面,我们不假思索地对某些人群感到迫切地关心;另一方面,我们却对另一群人的生死苦乐无动于衷,甚至认为他们不具备生命的尊严。究竟是什么样的权力制约、塑造着这种分裂,让人们的情感与回应发生了如此微妙的分殊?也许我们必须记住,责任有赖于道德回应,但道德回应并不是单纯的主观状态,而是运用自己既有能力因应外界事物的方式。面对暴力,无论能否感到恐惧,此时的我们早已是社会动物,受制于复杂的社会理解框架。我们的情感从来都不只属于自己,从一开始,情感就源自他处。情感塑造了我们感知世界的特定方式,让我们可以主动感受世界的某些部分,却忽略、抗拒世界的其他部分。但是,如果道德回应总是仅仅针对世界的可感部分,那究竟是什么力量让世界的某些部分成为人们关切的对象,又让其他部分湮没于无人问津的冷漠之中?在既有权力框架的作用之下,人们将某些人的生命视若珍宝,却又罔顾其他人群的生命——因为,依据目前盛行的识别规则,这些人根本不能成其为“生命”。对这些情境当中存在的情感回应与道德分判问题,我们又应当如何处理?情感有赖于支撑特定情绪的社会氛围:我们只对某些人群的逝去感到悲痛,而能否成为情感关切的对象则完全取决于塑造感知的社会结构。唯有身处于社会情感框架的运作之中,我们才能认为,情感是属于“我们自己”的。

有人信仰生命的神圣,因而尊奉某种普遍的哲学,以此反对一切针对人类的暴行。的确,他们可能会对此观念深信不疑。然而,一旦人们不把某些生灵视作生命,一旦人们不把某些人群视为人类,我们就会有选择地反对暴力(而我们的情感也就无法完全公平地调动)。批判暴力必须从生命的表征问题入手:在何种情况下,人们将生命理解、描述为脆弱而需要呵护的对象?又是什么妨碍了人们如此理解生命?在最广义的层面上,该问题同媒体息息相关。这是因为,唯有将某种存在感知为生命,人们才会为其赋予生命的尊严与价值,而只有身处于特定的审视结构中,生命才能为人所知。

感知生命并不等于直面脆弱不安的生命,后一种遭遇并非排除一切干扰的“袒裎”相见,仿佛生命可以剥离一切寻常的意义,摆脱所有的权力关系,现身在我们的面前。惯常的理解框架打破之后,并不会立即出现合乎伦理的态度,日常认知模式的禁锢解除之后,也并不会马上催生纯粹道德的良知。相反,唯有批判、挑战主流媒体的认知框架,某些人群才能进入众人视线,其生命的脆弱不安才能为人所知。同生命相关的视觉冲击并非理解生命脆弱不安的充要条件。某些人的生命能在各类感官领域为人所知,而另一些人的生命则不然。潜在的理解框架时刻作用于我们的感官(听觉、视觉、触觉甚至嗅觉),也时刻进行着各类区分。在其作用之下,有些人的生命无比宝贵,另一些人的生命则不名一文;有些人的哀号催人泪下,另一些人的啜泣则湮

没无闻；有些人的形象让人倍感熟悉，另一些人的面孔则让人无比陌生。战争作用于民众的感官，由此达到其目的，它让人们有所区分、有所选择地感知世界、理解世界。战争麻痹民众的情感，让人们对某些图像、某些声音无动于衷；战争又激发人们的情感，让人们对其他画面、其他声音感到亢奋不已。正是这样，战争动摇了感知领域的民主根基。战争禁锢了人们的情感，让我们震怒以对某些形式的暴力，却又自鸣得意、冷漠无情地对待其他形式的暴力。若想直面生命的脆弱不安，就必须调动我们的感官。这就意味着，我们必须反抗那些操纵情感的外部力量。我无意鼓吹完全放任人们的情感，只是想要质疑道德回应的条件基础。我希望为战争提供理解框架，从而质疑并反对当前主流的阐释方式——这些有关战争的阐释思路不仅仅是作用于人们的情感而已，它们本身甚至也变成了无处不在的情感。

我们的生存取决于自己同他人的关联，能否生存的决定因素并不在于划定边界、管辖领土。如果接受这一点，就可以反思我们对政治领域中“身体”的定义与理解方式。人们必须反思，将身体规定为“有界之物”，该定义是否恰当。使身体成为身体者，并非某种确定的形态，仿佛我们可以将这种特定的身体形态确立为人类身体的范准。其实，我根本不确定人们能否识别出一种只属于人类的身体形态，我认为我们也无须如此大费周折。这一观点同样适用于反思性别、残障、种族等一系列社会问题，因为这些问题都同身体的形态标准息息相关。正如性别规范、健全至上论与种族主义的批判意见所表明的那样，根本不存在单一的人类形态。通过为身体划定边界，通过描述身体界限的形态，人们可能会试图确定人类身体的范准，但这种做法忽略了一个至关重要的事实：在行为活动、接受能力、言语、欲求、行动能力等诸多方面，身体必然是开放的。在一个遍布他人的世界之内，在一个自身无法驾驭的时空之中，身体总是超出了自身的掌控范围之外。身体并非只是身处这些关系的作用之中而已，身体本身就是这些关系的一环。[①] 因此，身体总是“身不由己”。

在我看来，我们的身体时刻遭遇着各类观点与视角的审视，而这些目光可能来自我们自己，也可能源于他人。究其根本，我遭遇到些什么，我的生命如何维持，全都取决于此身所处的社会政治环境，取决于我受到的审视与对待，取决于这些目光与双手能否支撑我的生命。所以，我借以了解自身、理解自己生命的性别规范并非出自我个人的手笔。当我试图厘清自身的存在时，我已经受制于他人。当我施展个人的能动

---

① 在特定的时空作用之下，某种形态的身体得以成型。这种作用之所以是时空交织的，因为在时间层面，身体形态并非一成不变：身体会衰老，其外观会发生变化，身体可以获得一些能力，同时也将丧失其他一些能力。而在空间层面，身体无不存在于某处：身体是定位的条件，只有存在于环境之中，身体才能生存。但是，如果我们只说身体存在于其环境之中，那就错了，因为这种观点不够有力。如果说不存在脱离了环境的身体，那我们就无法脱离身体所处的环境，脱离“身处某地的状态”(thereness)，凭空想象身体的本体论。我无意于在此提出什么抽象的观点，我只想考虑“物质化”(materialization)的方式——唯有经历物质化，身体才能生存；唯有凭借物质化的手段，身体的存在才能得到维系，或者遭到危及。

力量时，我早已面对着并非自己主动选择的世界。因此，其结果便是，人们对身体及其形态的理解各异，不同的观点支撑、维系着人们关于何种人类生命值得保护、值得呵护、值得生存、值得哀悼的看法，也由此导致某些身体比其他身体显得更加脆弱不安。上述规范框架事先决定了人们对生命的看法：何种生命值得生存，何种生命值得维护，何种生命的逝去又值得人们为其悲伤。此类生命观无处不在，它们无形中助长着当前的战争。生命遭到了人为划分：有些生命代表着某些国家，另一些生命又代表着对自由民主国家的威胁。于是，政治权力可以毫无顾忌地以前者的名义发动战争，而针对后者的暴行也可以得到合理的开脱。

这种划分具有如下功能：划分人群，也就是在否认人与人之间的相互依存。它试图否认，在社会政治意义上，人类普遍的脆弱特质意味着人与人之间唇齿相依的生存状况。生命的脆弱不安并不全然是社会政治状况导致的，但是，以平等方式尽可能减轻生命面临的危险仍是重要的政治使命，而战争行径却在消除某些人群生存危机的同时加剧了他人的不安处境。我们之所以会义愤填膺，是因为人们潜意识里认为，战争造成了宝贵生命的伤亡，而这种损失是一切功利计算都无法衡量的。但是，如果我们是社会生命，如果我们的生存取决于对相互依存状况（"依存"未必以人与人的"相似"为基础）的承认，那么，能够生存的我就不是一个孤立自足的存在。无论自愿与否，我的边界总是将我暴露于他人，而这种暴露正是社会性与生存的条件。

存在的边界正是我身体的边界，可是这一边界从来都不完全属于我个人。与其说生存取决于为自我划定边界，不如说生存取决于身体固有的社会属性。由表及里、由外到内全然社会性的身体是生存的条件，但是同样地，在特定社会条件之下，身体也能成为危及我们生存的条件。捆绑束缚、堵住嘴巴、强迫裸体、刻意羞辱，花样百出的虐待行为正是强加于身体的枷锁。我们不禁要问，虐待行为如此肆意利用人类身体的脆弱特质，这些遭到虐待的人怎样才能生存下去。当然，身体从来都不属于自己，它从来都不是独立自足的封闭体。正是基于这一事实，人与人之间才会有情感碰撞、欲求与渴望，才会有那些为我们带来生机与活力的语言和话语能力。但是身体只有身处于社会性的时空环境之中才能生存，因此它才不得不与他人接触。在强迫性的虐待、监禁、伤害与暴力行径中，施暴者利用的正是身体暴露于他人的"褫夺"（dispossession）状态。

我想要借近期出版的《关塔那摩诗集》（*Poems from Guantánamo*）来思考战争背景下的生存能力问题。经过美国国防部的审查，共有 22 首诗歌得以结集面世。[①] 其

① 马克·法尔科夫（Marc Falkoff）编：《关塔那摩诗集：枷锁中的呐喊》（*Poems from Guantánamo: The Detainees Speak*），爱荷华大学出版社，2007 年。

实，美军没收或销毁了关塔那摩监狱在押人员的绝大部分诗作，所以这些作品绝不会传到编撰诗集的律师和人权工作者手中。军方人员销毁了沙伊赫·阿卜杜拉欣·穆斯林·多斯特(Shaikh Abdurraheem Muslim Dost)写的25000行诗，国防部为此举提供的理由是，这些诗歌在“形式与内容”上都对国家安全“构成了特别的威胁”。[①] 人们不禁要问，什么诗歌的内容与形式能有如此洪水猛兽般的力量。难道军方真认为诗歌的语法或结构威胁到了国家安全？是不是因为诗歌揭露了刑求虐待的真相？是不是诗歌暗讽了美国当局自诩为“和平守护者”的虚伪言行，或是他们对穆斯林的无端仇恨？但既然这些讽刺或批评本来就可以经社论或评论文章发表，那这些诗歌的危险又从何而来呢？

下面我想引用诗歌《枷锁中的屈辱》(“Humiliated in the Shackles”)里的两小节。作者萨米·哈伊(Sami al-Haj)近来在关塔那摩监狱获释，而在移送至关塔那摩前，他曾在巴格拉姆(Bagram)和坎大哈(Kandahar)两地监狱遭受刑求。

> 我在枷锁中经受屈辱。
> 此刻我如何作诗，如何写作？
> 沉重枷锁，漫漫长夜，痛苦眼泪……
> 在此之后，我怎能写诗？[②]

哈伊揭露了自己遭受刑求的事实，他向我们发问，如何能在这样的屈辱之后继续作诗写作。但哈伊质疑的文字本身仍是诗歌，所以诗句实现了哈伊不解的问题。哈伊仍在书写诗歌，但他的诗歌只能大声质疑作诗的可能，仅此而已。遭受刑求与虐待的身体，如何写下这样的诗句？哈伊也感到不解，受刑遭难的身体怎么还能写诗，这些诗句怎么才能写就，怎样才能流传。经历过刑求与虐待，他的字句化为言语。受苦的身体与写诗的身体，两者是否相同？

诗歌创作同生存与生存能力息息相关。要知道，在羁押之初，关塔那摩囚犯还能在吃饭时用过的水杯上写下简短的字句。小杯子的制作原料是泡沫塑料，所以它们本身就是低贱的象征。但塑料杯子不仅仅是价格低贱而已，它的材质非常柔软，于是可以用来取代那些极易当作武器使用的玻璃杯或陶瓷杯。有些囚犯会用小石块在杯子上写字，然后在囚室之间流传。有时候，牙膏也可以用来写字。显然，为了表示人道，监狱后来向囚犯提供了纸张和正常的书写工具，但用这些工具写成的诗作大多都

---

① 马克·法尔科夫：《关塔那摩手记》(“Notes on Guantánamo”)，载于《关塔那摩诗集》，第4页。
② 同上书，第41页。

被销毁了。

诗集中不乏针砭时事的辛辣作品，比如沙克尔·阿布杜拉欣·阿梅尔（Shaker Abdurraheem Aamer）的这首诗：

他们说，和平。
心平气和？
世界和平？
什么和平？

我眼见他们争论、缠斗——
他们在追求什么和平？
为何杀戮？意欲何为？

只是争论？为何争论？
杀人易如反掌？这就是其所求？

当然，正是！
他们争论、缠斗、杀戮——
都是为了和平。[①]

阿梅尔犀利地反讽道，“他们”是为了和平而战。但是，这首诗歌更加突出的特点在于，作者是以诗歌的方式发问。混合着恐惧与反讽，诗中的问题振聋发聩：“杀人易如反掌？”从迷惑、恐惧到反讽，诗歌最终得出结论，揭露出美军的虚伪。诗人把捉到了深层的心理分裂：以和平的名义刑求，以和平的名义杀戮。尽管我们无从得知那些未能公开发表的诗歌拥有怎样的“内容与形式”，但在这首诗里，我们可以看到不断重复的大声发问，挥之不去的恐惧阴影，揭露真相的深层冲动。（其实，这些诗歌运用了《古兰经》里善用的抒情手法，同时具有阿拉伯民族诗歌的典型特点。因此，它们可谓是引用之作——当某一位诗人作诗的时候，他已经在援引此前众多的作者。我们不妨这样理解，诗人其实是在前辈诗人的陪伴之下作诗。）

面对合法国家主体遭受的人员伤亡，他们感到恐惧愤怒；而在羞辱戕害那些无国可依的囚犯时，他们又感到洋洋得意——这种非理性的分裂态度塑造了美军的情感，

---

① 马克·法尔科夫：《关塔那摩手记》（“Notes on Guantánamo”），载于《关塔那摩诗集》，第 20 页。

而他们对此却毫不自知。在他们眼中,关塔那摩监狱的囚犯根本不算享有人权保障的"人类生命"。诗歌本身提供了别样的道德回应与理解方式,在特定条件下,它们能够挑战甚至打破那些国家与军队意识形态中弥漫的分裂心态。在军方思维的统摄与禁锢之下,人们无法以标准一致、公平公正的方式对暴力行径做出道德回应,而诗歌构成并传达了直面军方思维的道德回应。所以我们不妨这样问:这些诗歌用语言传递了怎样的情感?它们又以情感(包括渴望与愤怒)的方式表达了怎样的态度?悲伤、失去与孤寂的巨大力量化成了诗歌的反抗利器,挑战并冲击着个体的自足与主宰。乌斯达·巴德鲁扎曼·巴德尔(Ustad Badruzzaman Badr)写道:

> 众人眼泪汇成的漩涡
> 迅速冲向他
> 谁也无法忍受这股洪流的力量[①]

谁也无法忍受,但这些字句却跃然纸上,昭示着难以想象的折磨。在阿卜杜拉·玛吉·诺埃米(Abdulla Majid al-Noaimi)一首名为《我写下自己隐秘的欲望》("I Write My Hidden Longing")的诗中,痛苦与呼号充斥着诗歌的每一小节:

> 两肋欲裂,无人可医
> 吾身卑微,无望可期[②]

更值得注意的是诺埃米在诗中还写下了这样的字句:

> 他人的渴望化为泪水,冲击着我
> 我的胸口难以承受如此沉重的情感[③]

谁的渴望冲击着诗人?是别人的渴望,所以泪水就不是来自作者一人眼中,或者至少不只属于诗人自己。泪水属于遭到羁押的所有人,甚至狱外的其他人,但泪水冲击着诗人。诗人的内心深处体会到了来自他人的情感,所以即便是在最与世隔绝的处境之中,他仍能感受到别人的心境。我不懂阿拉伯语原诗的意思,但在英译版本里,"我的胸口难以承受如此沉重的情感"这句话表明,情感并不只属于作者本人,而是来源

---

① 马克·法尔科夫:《关塔那摩手记》("Notes on Guantánamo"),载于《关塔那摩诗集》,第 28 页。
② 同上书,第 59 页。
③ 同上书,第 59 页。

于众人。其情感之沉重，绝非一己之力可以为之。“他人的渴望化为泪水”，泪水淹没了他的身体，但泪水并不只属于诗人自己。

那么，这些诗歌当中包含了哪些同脆弱特质及生存能力问题相关的内容呢？它们在悲伤、屈辱、渴望与愤怒的绝境中叩问着语言的可能。诗人在杯子、纸张和其他物体的表面写下只言片语，只为留下生命的记号与痕迹。身体创造了这些痕迹，于是它们便承载了身体的生命。即便身体无法经受住磨难的考验，这些字句仍能继续诉说。这便是作为证据与呼吁的诗歌，其中的每一字、每一句最终都有了超越自身的意义。杯子在囚室之间传递，诗歌也得以逃离监狱。它们是呼喊，是重塑社会关联的努力，尽管目前看来，这样的努力仍属徒劳之举。

在诗集的结语里，艾利尔·多夫曼(Ariel Dorfman)将关塔那摩诗歌同皮诺切特(Pinochet)统治时期的智利诗歌相提并论。多夫曼当然明白，这些诗歌表达了身陷囹圄的遭遇。但同时，他提醒人们注意其中包含的其他深意：

> 在我看来，这些诗歌最根本的灵感之源乃是单纯甚至原始的吐纳呼吸。在第一次呼吸中，在每一次吐纳如新的呼吸中，在我们的灵魂与精神之中，在融汇宇宙的一呼一吸之间，在每分每秒维系着生命的呼吸吐纳之间，生命的起源、语言的起源、诗歌的起源尽在其中。因此，写下字句不过是为了让呼吸永续无虞。把字句刻在石块上、写在纸张上、签在挡板上，字句的律动便获得了比我们更持久的生命与呼吸，也就能够打破孤独的枷锁，超越肉身的束缚，濡养人类的心灵。①

身体能够呼吸，凭借呼吸吐纳，身体化为字句，并在话语中得到暂时的安宁。而一旦呼吸化为字句，身体就以呐喊呼吁的形式传递给了他人。刑求利用的正是身体可能屈从于他人的脆弱特质，它滥用并亵渎了人与人之间相互依存的事实。身体暴露于他人与外力的影响之下，其周围遍布着可能压迫、禁锢甚至扼杀身体的力量。这样的身体极易受到伤害，而伤害正是利用了身体的脆弱特质。但这并不意味着，易受伤害的事实就足以概括身体的脆弱特质。在这些诗句中，身体呼吸吐纳、生生不息，在石

①《关塔那摩诗集》，第 71 页。西班牙语原文如下：Porque el origen de la vida y el origen del lenguaje y el origen de le poesía se encuentran justamente en la aritmética primigenia de la respiración; lo que aspiramos, exhalamos, inhalamos, minute tras minute, lo que nos mantiene vivos en un universe hostil desde el instante del nacimiento hasta el segundo anterior a nuestra extinción. Y la palabra escrita no es otra cosa que el intent de volver permanente y seguro ese aliento, marcarlo en una roca o estamparlo en un pedazo de papel o trazar su significado en una pantalla, de manera que la cadencia pueda perpetuarse más allá de nosotros, sobrevivir a lo que respiramos, romper las cadenas precarias de la soledad, trascender nuestro cuerpo transitorio y tocar a alguien con el agua de su búsqueda. 西班牙语版《关塔那摩诗集：枷锁中的呐喊》(*Poemas desde Guantánamo: Los detenidos hablan*)，马德里：瞭望塔出版社(Madrid: Atalaya)，2008 年。

头上奋力铭刻自己的呐喊。身体的呼吸非常脆弱，因为他人的虐待足以将其扼杀。但是，如果这种不安的处境有可能招致苦难，它就同样有可能引发回应、激发情感，让人发出呼号、直面不公。关塔那摩诗歌撕碎了主流意识形态的假面：它们搬弄和平的谎言来粉饰战争，假借自由的名义而滥施刑求，挥舞和平的幌子去屠戮无辜。在一首首诗篇中，我们听到了"孤独发出的脆弱呼声"。这句话说明了关于身体的两个事实：首先，我们的身体暴露于他人的接触之下，这一处境可能是欲望的条件，却也足以招致残忍与虐待。其次，也是上述事实的原因，我们的身体总是与他人的身体紧密相连，其纽带维系于物质需求、身体接触、语言以及生存不可或缺的一系列关联之中。生存的维系条件如此，也就意味着社会性的风险始终存在。换言之，身处社会之中，既有其保障，亦有其威胁。无论具体形式如何，同他人紧密相连的命运都带来了遭受屈辱与不幸的可能。但是，这一命运同样可能带来解除苦痛的希望，更有可能让人理解正义与关爱。

关塔那摩诗歌的字里行间充满了渴望，为遭到囚禁的身体发出了呐喊的呼声。囚禁扼住了身体的呼吸，但身体依然顽强不息。这些诗篇传达出别样的团结，展现了生命在众声喧哗中相互交织的景象，同时也塑造出一张张关系之网：它们不仅冲击着美国所谓的国家安全，更挑战着它所鼓吹的全球霸权。诗篇抵抗着美国的霸权，这种说法并不意味着它们能够扭转战争进程，也不意味着它们终归比国家军事权力更具力量。但诗篇字句显然具有政治影响：它们诞生于极度屈辱的处境之中，见证着生命的顽强、脆弱与艰辛。这些生命一无所有，满腔怒火却又洞穿一切——这既是囚徒的生命，却又不仅属于他们自己。诗篇的写作与传播过程正是情感传递的关系网络，所以书写诗篇就是十足的抵抗行为。这些反叛不羁的字字句句竟然经受住了暴力的摧残，虽然如此，我们仍然无从判断，遭到囚禁与虐待的生命如何能够同样度过劫难。

残酷的乐观

[美]劳伦·勃朗特[1]/文　赵文/译

我们在谈论一个欲望对象时，其实谈论的是一簇期望——我们想让某人或某事对我们做出承诺或使之变得对我们成为可能的一簇期望。这簇期望可以系于某个人、某件事、某种制度、某篇文本、某种规范，也可以系于某些气味，或一个好的想法——如此等等，不一而足。以一簇希望来说明"欲望对象"，使我们遭遇了我们的执迷之中的那种支离的东西或谜一样的东西，这种东西并非是对我们非理性的确证，而是对我们就此对象的执著感的一种解释，因为对该对象的接近意味着对这样一簇事物的接近，它们所许诺的一些东西，有的我们明白是什么，而另一些则不然。换言之，所有依恋都是乐观的。但这并不是说它们让人觉得乐观：比方说吧，你或许害怕重返某种饥渴或渴念的场景，害怕重返爱人或父母的那种令人啼笑皆非的误认的反复上演，但你毕竟还是会屈从于这种场景，在那里，某个对象如鬼魅般挥之不去，发挥着它的潜能。这种屈从即作为一种情动形式(affective form)的乐观的运作结果。通过这种乐观，主体被他们即刻当下所面对的对象中蕴含的那些许诺所攫取[2]。

---

① 劳伦·勃朗特(Lauren Berlant)是芝加哥大学英语系乔治·M.普尔曼讲席教授，性别研究中心教授。著有《民族幻想的剖析：霍桑、乌托邦和日常生活》(*The Anatomy of National Fantasy: Hawthorne, Utopia, and Everyday Life*, 1991)、《美国女王去华盛顿：论性别与公民权》(*The Queen of America Goes to Washitington City: Essays on Sex and Citizenship*, 1997)以及《女性顺从：伤感性在美国文化中的未竟之业》(*The Female Complaint: The Unfinished Business of Sentimentality in American Culture*, 2008)。她还是一系列论情感的著作的编者，如《亲密》(*Intimacy*)、《同情》(*Compassion*)，并与劳拉·莱廷斯基(Laura Letinsky)合编了《被暗指的维纳斯》(*Venus Inferred*, 2001)。她下一步准备出版与本文同题的《残酷的乐观》(*Cruel Optimism*)，检讨当代政治萧条的种种面相。——译者注

② 参看伊曼纽尔·根特(Emmanuel Ghent)："受虐、服从、屈从：作为屈从之倒错的受虐狂"(Masochism, Submission, Surrender: Masochism as a Perversion of Surrender)，载于《当代精神分析》(*Contemporary Psychoanalysis*)第二十六卷，1990年，pp. 108—136。本文使用的"屈从"一词受惠于根特，他指出"屈从"较之"服从"具有相当值得重视的不同的心理效价，对本文而言"屈从"的后果决定了文中涉及的"被消融于某物中"与"被某物所支配"之间的差异。丹尼尔·斯坦恩对"当下时刻"的解释也为本文所使用，这种解释对"当下在场"进行了概念化，将之解释为一种时间的持续，这种时间持续并不一定消失，并非稍纵即逝，相反当人们把时间投射到空间或移入空间时就会使时间慢下来并获得持续感，进而产生"当下在场"感。可参看丹尼尔·斯坦恩(Daniel Stern)：《精神治疗与日常生活中的当下时刻》(*The Present Moment in Psychotherapy and Everyday Life*, New York: W. W. Norton and Company)。

"残酷的乐观"是一种命名,它指称着一种执著关系,即对可能性种种有害的状况的执著——可以发现,这些状况要么不可能实现、纯粹是幻想,要么太可能实现而以至于有害。这类执著之所以残酷,而非仅仅造成困扰或悲剧,恰恰是因为,执求其生命中的 x 的主体将无法承受他们的对象或欲望场景的丧失,尽管该对象的存在会危及主体的幸福;因为无论执著内容如何,其形式的连续性都为主体提供了某种感觉的连续性,使他感觉到此执著将为他提供生活的依赖,使他渴望在此世之中存在。这种说明指向了一种有别于忧郁的状况,忧郁在主体欲望中所起的作用是延长对某对象或场景的丧失的经验,而主体总是将自身的自我连续性与该对象或场景相等同的。残酷的乐观则是在某成问题的对象丧失之前维持对它的执著。再补充一点:在我看来,当一位分析者对迷恋执著于 x 的某人或某群体进行观察时,他往往能看到这类乐观执著的残酷性,因为通常这种执著存在于个人或群体那里而不构成任何事件,或更甚者,不会为他或他们减轻任何负担。个人或群体就算体验到了——即便是在他或他们所拒绝的方式当中感到了——这种执著的残酷性,仍旧会恐惧于提供许诺的对象或场景之丧失,生怕它一旦丧失自己便将不会再对什么事情心怀希望了。对乐观主义场景失落的恐惧往往莫可名状,人们在处置一些令人错愕的情形时突然觉得无能为力,也只有在这时才会体验到这种恐惧。我们在下面将会看到这些情形。

我们应该指出,所有的欲望对象或欲望场景都是成问题的,因为对它们的投注和投射与其说与它们本身有关,不如说与一簇欲望和情动(affects)有关,我们总是通过这簇欲望和情动被欲望对象和欲望场景所吸引。实际上我怀疑所有乐观都是残酷的,因为乐观的再生产条件惊人地糟糕,一如贯穿于人的执念冲动始终的 x 失落的威胁让人觉得它就是某种针对生存根基的威胁。但有些乐观场景确乎更为残酷:在残酷的乐观起作用的时候,欲望对象或欲望场景的活跃潜能所造成的效果并不是人们当初以为迷恋所能造成的情绪高涨,而是相反,那种活跃潜能促成了耗散。比如人们所熟知的那种煎熬人的爱,又如强迫症式的饕餮、维持生计的劳作、爱国主义,等等。所有这些情况都能说明这一点。执迷——通常是无意识的执迷——代价高昂,人们代之以较廉价的情动,它们中的多数可以让人接近欲望或耗散的场景。

这意味着执著的诗学总倾向于炸裂叙事,使我不能再讲出这样的故事:为了把我的持存尽可能外投于 x 所给出并呈现的众多希望,我追逐 x,而这一过程也建构起了我的情感习惯的主动性,这种情感习惯的主动性又进而使我渴望接近 x(尽管 x 有着种种自治的特质)。所以,要理解残酷的乐观,我们必须分析修辞上的迂回,以此方式才能思考主体对该对象——这一对象既引逗人,也让人无能为力——的投射所具有的奇特时间性。我通过阅读芭芭拉·约翰逊(Barbara Johnson)论呼语和自由间接引语的著作学会了如何做这样的分析。她的间接引语诗学认为,这类叙事模式的所有

形式都是由某书写主体性魔术般地化作他者主体性的方式所塑造的，只有这样，书写者才能通过幻想的主体间性的述行行为获得超人式的观察权威，从而使书写者的述行方式仿佛是因接近某对象而成为可能似的。因为这里的对象类似于我前面描述执著的乐观时所说的那种对象，所以我将稍稍把芭芭拉的思想转译到我的论述框架中加以阐释。

芭芭拉·约翰逊的《呼语、生动化和堕胎》[①]一文是我的主要参照。在这篇文章中，她探讨了呼语对胎儿人格身位所造成的政治后果：在情动层面在场而又在现实层面被置换的一个沉默的对话者（一个爱人、一个胎儿）在语言中被生动化，在对话中被拉得足够近，但同时也被推得足够远，从而言说者在头脑中上演全部场景，对对话人进行想象。这种对话的可能性是被规划的——就语言表达而言，这里不会有聆听（“你”不在这里，“你”相对于这场我与想象中的“你”所进行的对话总是后来才到场的）。这种情况营造了一个伪装的主体间性时刻，在这一刻里，对话表现为对对话的表演。此刻之所以可能，全赖对“你”的幻想，这种幻想充满了 x 的特质。即便你完全是缺席的，我也可以将这些特质投射于你。所以呼语表面看上去是针对你而发的，看似一个从 x 到 y 的直接动作，但实则它是回指的，实际是为了便于使欲望促成某物而创生一个接收者，现在这种生动化在说话者这里实现了某种东西，使说话者的可能性更大，或者说，使说话者获得了不同的可能性——因为，在某种意义上讲，说话者承认了向两人——或扮演两人——言说的重要性：只有在这一情形（也是幻觉）中，两人实际只是一人。

呼语因而是一种间接的、不稳定的、在物理空间上不可能但在现象学意义上又有作用的生动化修辞动作。这种修辞动作便于让主体悬置于乐观之中，他从而可以乐观地在可能性上占据与他者、与欲望对象——使“你”成为可能（这是因为该对象具有某些让人心存期待的性质，也正是由于它不在场才会具有这类性质）的欲望对象——相同的物理位置[②]。

在后来的文章——比如《沉默钦羡》[③]一文——当中，芭芭拉·约翰逊详细地描述了多语的主体间性的这种投射所具有的性别化修辞政治学。一个人的意识要丰富有效地沉浸到另一人的意识之中，就需要双重否认，于是就有悖论出现了：一方面，需

---

① Barbara Johnson："Apostrophe，Animation，and Abortion"，载《辩证批评家》（*Diacritics*，Vol. 16，No. 1，Spring，1986），第28—47页。

② 人们会觉得，在这个场景中，约翰逊让拉康意义上的“小对象 a”的抽象幽灵到场了，但是约翰逊论修辞主体间性的著作在许多方面更接近于迈克尔·博尔齐-雅克布森在《弗洛伊德式主体》中对模仿性执著中投射作用的理论说明。见迈克尔·博尔齐-雅克布森（Mikkel Borch－Jacobsen）：《弗洛伊德式主体》（*The Freudian Subject*. Trans. Catherine Porter. Stanford Calif. ：London：Verso）。

③ 见 Barbara Johnson："Muteness Envy"，载《女性主义差异：文学、精神分析、种族和性别》（*The Feminist Difference：Literature，Psychoanalysis，Race，and Gender*，Cambridge，Mass.：Harvard University Press，1998），第129－154页。

要否认说话者的边界，只有这样说话者才能大到可以在修辞上接近欲望对象；另一方面，又需要否认被言说者，被言说者或多或少是沉默的空场，为言说者向它进行丰富的填充提供着可能。

当然，从精神分析角度来讲，所有主体间性都是不可能的。它是主体对依赖于x、受庇于x的执著感的一种愿望、欲望和需求，它关联着一个巨大的纽结，该纽结标示出了承认感与误认感之间模糊不清的关系——承认不过是你能承受得了的误认，是对你加以确证而又同样不一定让你感觉良好的一笔交易（它可能理想化，它可能确证你的丑陋恐怖、它可能把你的欲望镜像化为虚无，足可以让你在雷达的探照下生活，它还可能让你感觉差不多刚刚好，等等）[①]。约翰逊有关投射的论述表明，那种不可能的认同身份场景，一旦在修辞中被完成，就为对说话对象的执著开掘出了否定的、投射的、边界消融的空间，从而也打开了意义与知识——说话对象在这里必须是缺席的，只有这样才能让主体间性的欲望主体达成交易，才能让他稳定可靠地接近于期待对象或期待场景。在自由间接引语中，虽然有着同类语言作用所产生的同类悬置，但这种潜入式和沉浸式观察主体性的语言动作在自由间接引语中所产生的恶性作用毕竟要少一些，至少约翰逊在对佐拉·尼尔·赫斯顿(Zora Neale Hurston)的语言实践进行解读时是这么认为的。自由间接引语，通过叙事人说话——其语言渗入故事中人物的意识，这一语言行为表现了这样一种不可能性，即我们无法在其中把观察主体的思维归因于某一个人或任何人，于是这种语言行为也迫使读者对他所读的、他所判断的、他之所是以及他认为他所理解的东西形成更为开放的、不同于以往的"打开"关系。在约翰逊的论述中，通过阅读或言说进行的这种改造性交易很好地"打开了"主体，无论他欲望的是什么，都概莫能外。总之，约翰逊有关投射的论述也适用于执著的乐观，而她的这一论述本身在对待否定或打开各种形式的悬置的主体间性要求读者去填补的人格身位这一问题上也是乐观的。

然而，接下来的内容不会这样乐观：弗洛伊德曾说过"人们决不愿意放弃一种力比多立场，即使已经有一个替代品在向他们招手"[②]，而本文则要对弗洛伊德的这一说法进行政治化。这源起于有关政治萧条中政治、美学及其种种投射的更长远的规划。

---

① 杰西卡·本雅明(Jessica Benjamin)在其文章《天使从我这里能听到什么？移情的爱欲》(What Angel Would Hear Me? The Erotics of Transference)中更进一步地说明了在对对象的移情之中的延留。在说明被分析者坚持自己总有地方会被某人发现或承认的情况时，这篇引人入胜的文章也在执著的形式乐观与自我持存的欲望的情动之间建立了过于直接的联系。该文收在《精神分析探索》(*Psychoanalytic Inquiry*)第十四卷：535—557。

② Sigmund Freud: "Mourning and Melancholia". 载 *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 14:237 - 258. London: Hogarth, 1957. 中文参看，弗洛伊德：《哀悼与忧郁症》，马元龙译，见汪民安、郭晓彦主编《生产》第8辑，南京：江苏人民出版社，2012年，第4页。——译者注

从情动角度判断，则随处可见那种政治萧条，它体现在这个世界的难对付性之中，比如世界里充斥的无情、冷漠、冷酷、犬儒主义等等，体现在所谓的形形色色的超然之中，而此超然实际上也非真正的超然，但却构成了某些持续的社会关系[①]。政治低落的立场明显地表现在那种超然所造成的困境及其难题之中——生活建构的种种方式可以说不再起作用了，事实上它们妨害了欲望对生活建构的生动化，所以人们对生活建构的种种方式保持了无动于衷的超然的态度。我整理的档案[②]记录了各种自我中断、自我悬置、自我悬搁的实践，人们通过这些实践而对曾使他们的生活建构活动得以塑型的价值条件做出改变——尽管为改变做出的奋斗并不是创伤性的。

与所有的解释一样，残酷的乐观是个指示性的短语，指向了一种大致的定位：作为分析工具，它激励我们去占据并追求对我们所说的"好的生活"的情动执著，虽说对相当多的人而言那都是让主体筋疲力尽的"糟糕的生活"——但唯其"糟糕"，这类生活才同时让主体在其中找到他们的可能性的条件。我认为，当代世界——甚至是像美国这样的相对富裕的当代世界——里的日常生活状况乃是耗散性的状况，或者说是让主体筋疲力尽的状况。进而，我还要指出的是，当代世界中再生产生活的劳动也是被生活所耗尽的活动，这种反讽的情形对思想而言有着特殊的意义，它使我们能更准确地思考苦难的日常性、规范性的暴力，以及滞后和"耐受的技术"——所有这些都让我们可以形成"滞后者"的概念，"滞后者"即悬置了对当下的残酷性的质疑的人[③]。在这个意义上，残酷的乐观也是一个指称我们都体会得到的、迫在眉睫的危险方式的概念。人们现在已经不是梅尔维尔笔下的巴托尔比[④]，他们不再愿意厕身于形形色色的悲惨化过程，却宁愿在他们习以为常的迷恋执著体系中冲浪，用这种体系切分那种互相利用、顺从和默默承受的关系，安然地居于这种关系之中而并不是被这种关系击溃。人们这么做，是因为对这么做的理由心知肚明，也正是因此才逐渐形成了那种迫在眉睫的危险方式。人们都自愿套上规范的形式，对广为认可的许诺态度麻木，或者误以为这些许诺已然达成。本文将检视对习惯化生活或规范生活悬置的三个片段，

---

① "政治萧条"一词源自有关公众情感的一次集体讨论，尤其要感谢安·塞韦特科维奇(Ann Cvetkovich)、凯蒂·斯图尔特(Katie Stewart)、德比·古尔德(Debie Gould)、瑞贝卡·佐拉治(Rebecca Zorach)和玛丽·帕滕(Marry Patten)。

② 参见爱娃·科索夫斯基·塞奇威克(Eve Kosofsky Sedgwick)《教学/萧条》(Teaching/Depression)一文，可见网站"学者与女性主义在线"(*The Scholar and the Feminist Online* 4(2). http://www.barnard.columbia.edu/sfonline/heilbrun/Sedgwick_o1.htm (accessed Feb. 25, 2008)。

③ 参看劳伦·勃朗特：《美国女王去华盛顿：论性别与公民权》，第 222 页。

④ 梅尔维尔有一篇短篇小说《抄写员巴托尔比：华尔街故事一则》(*Barthleby the Scrivener, A story of Wall Street*)，1853 年发表于 11 月和 12 月的《普特南月刊》(*Putnam's Monthly*)。小说中的主人公巴托尔比总是以沉默的"我不愿意"来对抗同其他人接触，他"纯洁而沉闷，可敬而可鄙，孤独无法排遣"，突然有一天拒绝工作，直到被送进监狱，最终拒绝进食，瘐死狱中。巴托尔比已经成为 19 世纪美国资本主义生存结构中个体的象征形象，在这种生存结构中个体只能以投身弗洛伊德意义上的"死亡驱力"来对抗"隔绝"产生的绝望。——译者注

它们分别来自约翰·阿什伯利[①]，查尔斯·约翰逊[②]和杰奥夫·莱曼[③]。曾一度作为人们欲望对象而聚集丛生的那些许诺，被这三种悬置打破之后，我们从中看到了更多的东西。这三种悬置在通向正常规范的僵局里给出了柳暗花明的契机，提供了有效的工具，让人们看到一些转机性的执著为什么不像时间炸弹——它们本来很可能是时间炸弹，而是以低速运转，就像一台白色噪音机，让人觉得安心，在滴答滴答的声音中仿佛一切真的静止，但那声音又毕竟是人们可以进入其中的节奏——尽管在进入其中之时人们免不了惶惑、犹豫、逡巡、试探，但他们若不进入，则只能被他们在这个世界里所执著的那些期待所耗竭。

对象所引发的期待

最近，约翰·阿什伯利发表了一首无题诗，形象地对我们的希望给出了最具希望的表达，把认识的多普勒效应推向了前台。否拒(disavowal)与我们如影随形，也为我们提供了依赖于某种对象而得以生存的经验，这种经验适于让人居于其中，不仅如此，它同时也将一切都简化掉，而且具有革命性，这首诗就把这种否拒的政治经济学形象化为一种空间上的滞后——将资产阶级的梦转化为联句：

> 我们被警告小心蜘蛛，以及
> 　偶尔的匮乏
> 我们驱车驶入闹市，看望
> 　我们的邻居，他们没人在家
> 我们在市府辟出的场所筑巢而居

---

① 约翰·阿什伯利(John Ashbery，1927—)以诗和艺术批评而著名，是纽约派的一位重要诗人。他的《凸镜中的自画像》(1975)获普利策奖、国家图书奖和国家图书批评界奖。他是国家学院和艺术学院及国家艺术和科学学院的成员。——译者注

② 查尔斯·约翰逊(Charles Johnson，1948—)，美国当代著名黑人作家，华盛顿大学教授，主要教授英文写作。小说代表作有《费斯寻宝记》(*Faith and The Good Thing*，1974)、《中央航线》(*Middle Passage*，1990)、《牧牛故事》(*Oxherding Tale*，1982)、《梦想者》(*Dreamer*，1998)，短篇小说集《魔法师的学徒：传说与魔法》(*The sorcerer's Apprentice*，*Tales and Conjurations*，1986)、《心灵捕手》(*Soulcatcher and Other Stories*，2001)和《金博士的冰箱》(*Dr. King's Refrigerator and Other Bedtime Stories*，2005)，另有电影剧本作品多部。作为学者的约翰逊，还有多部研究美国黑人文学和历史的专著。2010年出版了与人合著的理论作品《哲学：创新性引导：虚构叙事、原始文本与响应写作》(*Philosophy*：*An Innovative Introduction*：*Fictive Narrative*，*Primary Texts and Responsive Writing*)。——译者注

③ 杰奥夫·莱曼(Geoff Ryman，1951—)，英国小说家，从事科幻、幻想、超现实主义写作，其"滑动流(slipstream)"写作颇为引人注目，莱曼目前还在曼彻斯特大学英语系开设创意写作的讲座课程。著有《不可征服的国家》(*The Unconquered Country*，1984)、《输送生命的武士》(*The Warrior Who Carried Life*，1985)、《儿童乐园》(*The Child Garden*，1989)、《曾是》(*Was*，1992)、《253，或管子剧院》(*253*，*or Tube Theatre*，1998)、《欲》(*Lust*，2001)等。——译者注

怀想别处，不同的地方——
而他们呢？我们难道此前对此
一无所知？

葡萄园中，蜜蜂的赞美歌
驱散了乏味
我们为了平静而入睡，加入那长长的
长跑
他靠近我
一切如此，一如从来如此
不料此刻的沉重
压碎了我们与天国的契约
事实上，没什么欢乐的理由
也无需背弃
我们迷失，只是呆立着
聆听头顶丛丛电线发出的嗞嗞声

(阿什伯利，2005)①

几乎实现而未实现的美国梦的场景——或如阿什伯利在相邻的一首诗中所说的，"造影控制使边界密闭/用光和光所孳生的无穷差异"的场景——构成了一个开放的框架。在这首诗中，"家(home)"和"赞美歌"(hymn)几乎谐音押韵；但是自然威胁着我们的满足感；继而，这里还有说话人所说的"此刻的沉重"，它塑造着我们的政治，因而也让我们听天由命，让我们为了平静而入睡，把象征的降格为肉体的。此刻是沉重的，是某种有别于其他事物的事物，对生活而言是一种障碍——人们这么认为有多久了？诗中的每一种事物，都非常笼统，但我们还是可以从其中得出某种语境——比如，把诗中迟滞的空间的重量视为对美国梦即郊区生活方式的具体化。从事修剪清洁工作、保持空间里草坪整洁的外观的人并非诗中的"我们"，这首诗里没有劳动者的形象，而诗中"我们"的可爱的生活的再生产、他们的来处、他们白日里的噪音以及他们的闲暇，却正是因劳动者才成为可能的；郊外闲适环境中的声音是其他人劳动的声响，未被标记的说话者应该是白人和美国人，而为他们服务的人则一般不是——指出这些是道德上和政治上的自命不凡吗？

① 约翰·阿什伯利：《银丝金缕》(Filigrane)，载《纽约客》(*New Yorker*, 2005. 1989 Nov. 7,9)。

本诗的事件场景或复杂的意识场景并没有把这些考量推向前台。相反，诗中场景并没有打碎诗歌的审美自治性或独特性，没有去思考本诗中自治性的生产条件。总之，“邻居”的明显修辞意义在于标明，人们意识到美国梦没有给对他人的好奇留出太多时间，这种好奇是不便的，也是没有生产性的。诗所营构的是这样一种空间，在这里，邻人之所以能给我们欢乐，是因为他们与我们若即若离，是因为在美国梦里我们与他们有轻飘飘的契约联系，但我们只在我们乐意的时候去看他们，只在我们闲荡在外的时候去看他们，或是与他们在某家餐馆里会面。总之，他们之所以能给我们欢乐，是因为他们与我们保持相对远的距离，他们与我们平行而居，却并非居于——如说话者所说——“市政”所规划的区域的地产之中，那是他聚集——我的意思是说——是他享占他自己的闲适的快乐的地方，在那里，他就像居住在这个国家的一片葡萄园中，吵闹的邻居——或超我——的突然闯入，将突然打断他从后院帝国投射的欢乐愿景[1]。葡萄园中他人的孜孜劳作之声，恰恰是闲极无聊、居于远郊而又以奇特莫测的方式介入流通的这种特权的条件。

总之，在这首无题诗中，“我们”早已下定决心成为沉闷的公民，心甘情愿地成为诗行中的那种肤色固定的一类人：“我们”乐得成为唐纳德·巴泰勒米短篇小说《我买下了一座小城》(*I Bought a Little City*，1976)中的人物，他们在居家环境中过着简单的生活，如果有谁从天空俯瞰，就会发现，这种简单生活的居家环境可以让任何一个有钱有闲的人从任何一个角度看到蒙娜丽莎的复制品。“我们”把我们的生活当作具有形式美的物品——即便不是艺术品——来过：我们的生活里有那么一点点激动，它一点一点地让我们去过那种不那么激烈的好生活——这种生活里充满了斯拉热沃·齐泽克[2]所说的冷漠的崇高，一点一点地引领我们实现这种生活给我们的许诺。在阿什伯利对郊区逸乐生活的讽刺中没有特别原创和深刻的东西：令人舒适的音节和稍显乏味的韵律所表达的这种老生常谈，恰恰精确地呈现了人在其中能对生活忍受到何种程度，精确地说明了在这种自治城市、在这片草坪干净整洁、充满了已成幻想的东西的区域里欲望自由活动意味着什么。

马克思在《1844年经济学哲学手稿》中对相对于私有财产的视角、相对于自我疗

---

① 邻居已经慢慢地浮现为一个形象，从而可使人们判定独特权力情境中亲密性、承认、误认的复杂性：我在这里援引的理论资源包括：琼·考普捷克在《阅读我的欲望》中对殖民及殖民化的邻人中的移情关系的分析(Joan Copjec, *Read My desire*, *Lacan Against the Historicists.*. Cambridge, Mass. ; MIT Press., 1994, 65－116)；斯拉热沃·齐泽克《邻人和其他怪物：为伦理暴力一辩》(“Neighbor and Other Monsters: A Plea for Ethical Violence”, in Zizek, Santner and Reinhard, *The Neighbor*: *Three Inquiries in Political Theology*. Chicago: University of Chicago Press, 2006)；艾米·亨佩尔(Amy Hempel)的故事《珠镇》(*Bead Town*)，在这个故事里，叙事人为了体验她自己的生命萎缩，坐在她的后院里聆听她邻居与另一女人有关邻居被丈夫背叛和抛弃的对话。

② 斯拉热沃·齐泽克(Slavoj Zizek)2004年文章《激情：普咖还是低咖?》(“Passion: Regular or Decaf?”)，见网址：http://inthesetimes.com/article/146/passion_regular_or_decaf。

救的私有财产的整个政治经济学进行过这样的评论：

> 私有制使我们变得如此愚蠢而片面，以致一个对象，只有当它为我们拥有的时候，也就是说，当它对我们说来作为资本而存在，或者它被我们直接占有，被我们吃、喝、穿、住等等的时候，总之，在它被我们**使用**的时候，才是**我们的**……**一切**肉体的和精神的感觉都被这**一切**感觉的单纯异化即拥有的感觉所代替。人的本质必须被归结为这种绝对的贫困，这样它才能够从自身产生出它内部的丰富性……私有财产的扬弃，是人的一切感觉和特性的彻底**解放**；但这种扬弃之所以是这种解放，正是因为这些感觉和特性无论在主体上还是在客体上都变成**人的**。眼睛变成了**人的**眼睛，正象眼睛的**对象**变成了社会的、**人的**、由人并为了人创造出来的对象一样。因此，**感觉**通过自己的实践直接变成了**理论家**。感觉为了物而同**物**发生关系，但物本身却是对自身和对人的一种**对象性的**、**人**的关系；反过来也是这样。因此，需要和享受失去了自己的**利己主义性质，而自然界失去了自己的纯粹的有用性**，因为效用成了**人的**效用。[①]

阿什伯利的诗曲折复杂地回响着马克思对感觉的分析。就像马克思会预言的那样，这首诗中的"我们"一开始便拥有它所看到的东西，并且一直注视着它所拥有的东西，把自然感受为对他的自我指涉世界的一种反冲；但他收到了困扰，因为他的知识是对某种东西的重复，他不能确切地回忆起那种东西是什么，或许是因为，作为生产的主体和消费资本的主体，"我们"情愿我们停留在维持可靠生活的机制和表象所必需的持久追念之中，情愿让这种持久的追念把我们的记忆重新区划。"我们"驯服、牢骚满腹而又宽宏大度。

"我们"追求一种欲望，并生活在这一过程之中。现在，这种欲望注定被系于有关好生活的种种愿景之上。"我们"隐隐约约能记得为它而生，被一种意外感吞没，私有财产赋予"我们"之所知以方向，可靠的生活则意味着我们冲向这种生活。我们的感觉还不是理论家，因为它们受着规则、地图、被遗传下来的幻想，以及在物质方面滋养我们所过生活的工蜂的嗡嗡声的约束。可是话又说回来，也许我们并不真的想让我们的感觉成为理论家，因为那样一来我们将把我们自己归根到底看成与世界所作交换的一种效果，对世界负有义务，对世界有用，而不再是主权者。我们究竟为了生活做了什么呢？"我们"看上去是这样一群人：悠游闲适，总有过不完的周末，我们的剥

---

① 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，见《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社，1979年，第124—125页。

削发生在公众视线之外，在那里，友好交往带给一名消费者的欢乐是最重要的东西——“我们难道此前对此一无所知?”

这首诗的声音来自没有脸孔的自我指涉的普遍主体所构成的共同体，这个共同体通过这首诗露出了它的脸庞，尽管如此，诗中所呈现的活动并不完全受制于对美国梦——在此梦中，人们与一系列的灾难擦肩而过，与他人若即若离；这个大梦被切成碎片，由每个做梦者各自所经验的梦拼接而成——的那种暧昧模糊的执著。诗中所呈现的活动被绘成地图，其活动在家(home)、赞歌(hymn)和嗡嗡声(hum)之间完成。最重要的是，有一个事件打断了这一群体生活的乏味的自我积累，这个事件并不是市郊葡萄园中非生产性的休闲度假。

在这个介于冥想与敬畏之间的空间里，阿什伯利或许有了一种基督教思想：有关蜜蜂的诗行，让人想起了托马斯·布朗爵士的《医生的宗教》(*Religio Medici*)中的著名段落，在那个段落里，布朗爵士描述了蜜蜂的聪明才智如何地远超人类理性所能理解的范围[①]。与此相关，诗人通过让诗中的比喻回荡着弥尔顿和艾略特的回声，修正了他自己与宗教田园诗的关系[②]。我们或许甚至还可以认为，必须要把诗中机智的反讽和神圣得朦胧的沉思与诗中关键的在场及肉体事件进行对比，美国“南风之乐”场景体现在这行诗中：“他靠近我”。就像是“克洛伊喜欢奥利维娅”：阿什伯利的田园诗里的震撼了感知系统的改造性事件，让人们回想起了弗吉尼亚·伍尔芙曾经历过

① 托马斯·布朗爵士(1605—1682)，苏格兰哲学家、联想主义心理学家，苏格兰学派的主要代表。著有《人类心灵的哲学演讲集》、《瓮葬》、《医生的宗教》等。此处引文见《医生的宗教》：“诚然，谁的头脑，不应该取法蜜蜂、蚂蚁和蜘蛛的智慧？是谁那智慧的手，来交给它们如此行事的？我们镇日受教于理性，尚不及于此呢。那朴鄙之徒，却目眩神移于自然界中的庞然巨物，如鲸鱼、大象和骆驼；那些固然是天生奇伟；而在质小形微的造物中，畴学广算，是更加精微的；这些小小的公民，兴邦立国，以礼为先，对于显扬造物主的智慧，则更有拨云见日之功。”收入托马斯·布朗《瓮葬》，缪哲译，北京：光明日报出版社，2000年，第48—49页。——译者注

② 布拉丁·考尔马克(Bradin Cormack)曾提醒我注意到，阿什伯利在与天国决裂的过程中，同时也与弥尔顿决裂了。可参看弥尔顿的《哀失明》一诗，该诗以“他们等待并站立在左右，但也还为祂服务”作结。阿什伯利与弥尔顿对“侍立”的解释决裂了：在阿什伯利这里再也不是上帝在注视着，而是走上近前的那个“他”在注视着。现在，“等待”是感观上和感觉上的，是开放的和无蔽的，但却与仆从状态无关：然而，在与弥尔顿的关联当中，被阿什伯利赋予了特权的不再是观看，而是聆听，聆听变得更加紧张，尤其是当人——如果可以这么说的话——不再不断地寻找和探寻的时候。就与艾略特的关系而言，在阿什伯利的诗中，我们可以听到《圣灰星期三》中诗句的声音：“因为我不希望再返回/因为我不希望/因为我不希望再返回/渴求这个人的天赋那个人的能力/我不再努力去获取这些东西/(为什么这年老的鹰还要展翅?)/为什么我要悲痛/那通常的王国/失去的权柄？/因为我不希望再知道……”(赵萝蕤、张子清等译，见《荒原》，北京：燕山出版社，2006年，第83页)。我们或许还可以注意到阿什伯利这首诗与西奥多·罗特克(Theodore Roethke)《我认识一个女人》中这些诗句的联系：“她的愿望多么美好/她将我的下巴轻抚/她教我转步和反转步还有停留/她教我抚摸，那洁白起伏的皮肤/温顺地吻着她献上的手/她是那弯镰刀，我，可怜的我，便是那耙/因为她美丽，我在后面跟着她(而我们割的草多得令人惊诧)”(王伟庆译，见郑民钦、贝岭编《外国百家爱情诗选》，贵阳：贵州人民出版社，1990年，第153页)。美好的消极性——不是作为对行动的对抗，而是作为最贴切的行动——对某些人而言所具有的那种意义，在阿什伯利所做的这些改写中，获得了最极端的表现。

的同样的改造性震撼(1957)。[1]“他”靠近“我”,打碎了我与天国定下的毋邪行的契约。“性倒错”与宗教情动在这里打开了一个严肃的空间:终于,生活就可以想象的最好情况而言也充满了僵局。生活已被打断,或者如巴迪欧会说的那样,被要求忠诚的一个事件所攫取[2]。

不管怎么说,撇开这种事件的自传性不谈,它仍然是具有冲击力的。这首诗中,某个人任自己被其所追随对象的事件所改变,他在追随对象,而不是按照规划半匿名地去响应某个呼语,去响应“我们做这”或“我们做那”。该诗聚焦于此,凸显了第一诗节中的社会交往,这种凸显方式并不特别着眼于开放的性认同的戏剧化行动,实际上根本不着眼于传记性。地震般的转捩发生在屈从于亲密性的靠近的那一刻,那种亲密性并非可由言谈所界定,相反它体现在一种靠近的姿态当中,这一姿态也让仅仅是站在那里而以全新方式建立了联系的两个人之间的空间保持着开放。

表达的这种转捩把诗中说话人重新定位到了一个被悬置的区域之中,我们或许应以哈贝马斯的方式来理解这一转捩。在《公共领域的结构转型》(1989)当中,哈贝马斯谈到过现代性的人的分裂,由此出发论及公共/私人的规范存在的区域化——现代性的人实际上由家中的人和市场上的人构成。哈贝马斯认为,资本主义现代性中的生存难题是作为资产阶级和情感主体如何处理这两个领域之间关系的难题。资产阶级是这样的人:他们按照市场规则工具化自己的社会关系,被区划为资产阶级的人按照与他们自己财产和他们所占有的自我相接近的价值给私有财产指定价值。在资产阶级看来,凡是在他把自己的规矩投射在获得物的地方就存在着私有财产,就存在着家,而人就是家(home)这个小王国的主人。与此同时,人所塑造的自我想象,基本上是以情感交易而非资本交易为原则的。在家中的“人(homme)”将自己看作在世界中是有效的,将自己看作是在一切活动领域中的一个权威,他是爱的共同体中的一员并因而获得了独特的并且是独异的位置,这个共同体中的人们相互选择,我们也可以说,他们可以相互靠近。诗中说“事实上,没有什么欢乐的理由”:不存在通过真相——或在客观性上——获得欢愉的理由。相反,那里存在着出乎亲密性之外的东

---

[1] “查特莱斯·拜伦爵士没有躲在那幅红色帷幔后面?这里都是女人,对不对?那么我要告诉大家,接下来我读到的一句是——‘克洛伊喜欢奥利维娅……’。不必吃惊,也不必脸红。我们不妨在女人堆儿里私下承认,这种事情有时会发生。有时候,女人会喜欢女人。‘克洛伊喜欢奥利维娅,’我读道。突然,我强烈地意识到,变化何等之大。在文学中,或许第一次有了克洛伊喜欢奥利维娅。”参看弗吉尼亚·吴尔夫:《一间自己的房间》,贾辉丰译,北京:人民文学出版社,2003年,第71页。

[2] 被事件所攫取意味着成为一个由对某些未知者的忠诚所组织起来的主体,这些未知者是由事件的真理过程而被播撒到可能性的场域之中的。巴迪欧将爱情邂逅中的真理潜能与突发的情动相联系,这种突发情动往往是非个人的,比如革命活动。参看阿兰·巴迪欧:《伦理学:论对恶的理解》(Alain Badiou, *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*. Trans. Peter Hallward. London: Verso. 2001, pp. 41-43)。

西。也存在着田园诗。

诗中人物在亲密性当中体验到的东西似乎发生在家园和区划之外，发生在一个未被区域化的场址之中。诗中的事件发生在“他靠近我”的那一刻，这件事提醒我注意到，我并不是赞美诗的主体，而是忙碌的嘈杂声的主体；这件事让声音回响在我们周围，这声音是天国的，或是来自蜜蜂的，是欲望的或是来自电线的，无论怎样，它一旦接近某人便让他陷入迷失，以一种令人愉快的方式陷入迷失。他和我共同感知某种嘈杂声，并非仅在“我们”所处的地方，而是到处，那嘈杂声在时间中延宕、欲去还留，但其时间并非是与充满了驱力和操纵的世界相一致的时间，这种时间也不存在于可被地图化的空间中，而是迷失了的空间中的一种时间。存在于这里的主体间性没有内容，在听觉的同时性中，在仅能被看到而不能被听到的主体经验感的感知中，这种主体间性被塑造成形。这种亲密性是可见的，也是极其私人的，基本无法言传。厕身于家(home)与赞美诗(hymn)之间的人(les hommes)的生活，被一声迟疑的轻叹(um)所打断，那是对真理的中止，只有在这一刻里，人们虽则迷失，但将会在他们的置换中活泼起来并立于不败之地。

把这首诗理解为当下尚无法在资产阶级的理解范围内得到解决的僵局的生产方式是一个激动人心的做法。这类僵局能把我们带离当下，进入到社会性的空间之中，那是个聆听的空间，是具有包容性并需要理论去理解的空间。向靠近你的他保持开放吧。请听任这种相遇对你的改变。成为这种断片、悬置、省略……的诗人吧。

与此同时，我们可能注意到，写了这首诗的人——一个自信的家伙——是非常关键的。他在那一刻的悬置当中发现了可能性，他既不想依循市场逻辑来确保他的价值，也不想得到来自城市规范或驯服事物的任何私密的承认以确保他所划定的边界。他能够无所意谓地抓住一个非—空间。这似乎并未让他畏缩。这种乐观的情形可以算是一种残酷的乐观，也可能不是：我们不知道。希望无处不在，事件发生之前还存在着的生存方式的消融并不引发哀悼或欢愉：那只是个事实。这种中断的插曲性质，在经历了那一刻之后，使他又重返焕然一新的市郊生活么？他们还会去高档咖啡厅买多加糖和牛奶的超浓咖啡吗？他们会以营造一个新世界的方式而另起炉灶吗？这一对人儿是那个集体的缩影吗——他们现在为了平静而非梦游而保持清醒？这种完全不同的自治——当他们共同存在于白日梦中之时就获得了这种自治——当中所包含的美学契机，构成的不是超离市场的条件，而是居于市场之中的条件吗——通过这一条件，他们才能对他们的真正之所是有所理解，才会认识到他们是可以在某个时刻陷入到迷失之中的人？哈贝马斯也许会指出这两个爱人典范的幻象会使“市场人”感觉到他本人也是这些园艺家们的剥削者，是一个工具性的、进行着工具化的当事人。约翰·里科也许会认为，人们的外在性和局外人身份显示了所有南风之好构成了酷

儿反规范性的潜在条件，这种酷儿反规范性不再对家庭生活有任何眷顾[①]。断裂有多么深远无法判断。最终，诗中的说话人认为他真正地生活在现在，生活在悬置的时刻当中。他真的是一位爱人，一名亲密的爱人，而不再是煤气、化肥的使用者和把艰苦劳动交给他人来完成的委托人。那曾经是另一种生活——现在看起来是这样。

再者，如果我们着眼于背景嘈杂的嗞嗞声，我们就会读出这种转捩的程度。这种背景声音是最常见于音乐剧的无人声音乐样式：正是这种声音让你知道，当你沐浴在总是能被你辨认的情感当中之时你才真的是最自在的，物质条件再怎样让你感到严苛都是不真实的，那只是一个以后迫使你去应付的偶然，如果你一边工作一边吹口哨，那么它也就好对付了。"我们生活的背景音乐"——这个提法借用了一个陈词滥调，它是一支后朋克新迷幻乐队的反讽式乐队名，也是一个大有"钱途"的新兴营销范畴——是强有力的，因为它伴随在我们左右，就像是一份随身携带的储蓄，表达着我们的真正的内在品味和高价值；它为重新理解生活的节奏划出了一个开放的空间，并让每个人相信他自己就是明星。背景音乐对你而言是这样一个地方，在这里，撇开音声的特殊性不谈，你可以与你自己建立爱恋的关系，你可以向你本人在崇高的平凡因循中的本真性表达忠诚。我们听到了充塞于世界之中的嗞嗞声——阿什伯利的乐观主义如是说，我们渴望接近这种声音：但残酷乐观的分析者想要知道的是，那种动情的出神状态或感情饱和状态的时刻代价几何，究竟是什么劳动为从具体现实转入背景音乐的现实提供着基础"燃料"，这种转换的意义的结果究竟由谁掌握，其节奏超越一致同意的幻觉——即便这种超越只是暂时的。阿什伯利的这首诗，完成了从家(home)到赞歌(hymn)到嘈杂声(hum)的移动，进而营造了一种中断的静止，这种静止阒寂而雄辩，充满意义，构成了填充某种莫名经验的占位符。他听到的背景音乐像是田园诗，由于这种音乐以具有置换作用的现实主义，对生活的物质再生产、亲密性中包含的痛苦和对他人的时空的懵懂麻木等方面做了处理而让人感到安心舒适。

从家(home)到嘈杂声(hum)、从人(homme)到迟疑的轻叹(um)，这里有一个中断：它听起来像语带双关，以梭罗式的方式探测着那一刻的空间，以便探知它的轮廓，以便追问被中止的究竟是什么、谁将去中止、处身于这一时刻进而超越这一时刻将意味着什么。接纳某人，坚持一种调整节奏的差异而非生产性节奏——即非资本主义规范性的生产节奏，都总是有风险的。当然，"他"不是我的对象，不是我的一簇希望："他"靠近我。即便身为对象比占有一个对象并陷入失望的风险之中更为安全，诗人还是戛然而止，未曾让那个人更深更进一步地投射和植入。这是一首向着一种相遇保持开放的诗，这种相遇就其潜能而言是能让人发生转变的，而且这种相遇还未定型

① 约翰·保罗·里科：《诱惑的逻辑》(John Paul Ricco, *The Logic of the Lure*, University of Chicago Press, 2002)。

为成双结对的形式,也未固定为一种友谊、一种转瞬即逝的爱欲插曲。这首诗对合作行动的场景将如何打开一个潜能空间——这是一个不可能有任何东西在其中得到建构的空间——并未形成任何知识,因而最终它保持着迷失或悬置的姿态。在他与我之间的这个间隔空间当中,有某种事情发生了。诗中如帝王般庄严至上的“我们”不再心事重重,而是通过来自某种独一无二的社会性的迟疑的轻叹而开始跟得上他自己——那种独一无二的社会性的政治经济正是我们要研究的。诗中的欢乐也许是残酷的,要让别人费些思量;我们永远不会知道:对四处播散的快感习以为常的漠然被替代之后,是否打开了一个开端,进而楔入了另一种生活伦理。接下来发生的,就是诗中的未竟之事:现在,它所搬演的种种场景都为理论家的生成提供了开放性。

这首诗通过展示一个让日常生活发生移置和溶解的事件而呈现了僵局。但无论如何,任何尝试为此诗阐释这一僵局意义的做法都不能确证所有田园诗的或插曲性质的中断都是——即便是在可能性上——构想某种完全再肉欲化的后福特主义主体的可能性条件。但是从分析的角度说,这独特的田园诗毕竟打开了一个契机,它可以教会人们对那些悬置的时刻给予专注,产生移情——在那些悬置的时刻里,主体将能够不再把他历史的连续性当作理所当然,而是感觉到被无言地许诺的某种事物所充实,这种事物同时鞭辟入里地就乐观和残酷的乐观的条件揭示出一种普遍的虚无。专注于处于资本内的异声的和异时的空间——在这些空间里,一个事件使得普通的时间、声音和场景被悬置——将能够极大地改变我们的认识,让我们以别样的方式对“是历史的存在”意味着什么形成别样的理解。因为阿什伯利诗中的说话人是自信的,因为他把社会适应方面规范的认知和模式交付给了他的身体习惯,所以我相信,他会离开他的习惯生活的许诺而独立,他将能在赋形之欲(desire to form)的开放性中强健起来,要多自在就有多自在。话说回来,如果这不仅仅是一个关于他的独一无二性的故事,那么那种感觉的主体间性场景就一定能将那个时刻扩展为行动,该行动将溶解被植入新的被置换了的世界里的乐观态度的合法性,使之消融于这个新世界里给予希望的专属区域、场景、空间和制度。否则这将不是一个事件,而只是环境中的一个插曲,仅能容纳甚至容忍小小的再自然不过的闲暇。

交换价值引发的期待

阿什伯利那里的说话者很幸运,他将消融于与他人协力实现的无知之中,并在其中强健起来——那种姿态、相遇,以及非常关键的能为“他/我”打开可以逗留于聆听

之中的任何状态的那个事件便可促发那种无知。查尔斯·约翰逊的《交换价值》(1994)[1]呈现出了一种境遇，这种境遇本可以通向那一路途，但终于没有；小说故事里，人们进入了新对象造成的新的氛围之中，进入了一种习惯化生活和一种尚未被发明出来的生活之间的场景，小说详述了这样的人们身上所发生的种种。小说的叙事最终让我们了解了“政治经济”这个短语为什么必须有赖于我们对残酷乐观和普通乐观的分析才会有效。为什么有些人陷入突如其来的无知，而另一些人却跑得喘不过气来——没有忙碌的声音，而只是囤积？

和阿什伯利的田园诗一样，这篇小说的开始也是对邻居和邻居关系的沉思。《交换价值》的故事发生在20世纪70年代的芝加哥南区的第49街附近。[2] 故事的主人公是18岁的库特和他的哥哥洛夫蒂斯。他们是贫穷的美国黑人孩子。他们不会定期驾车去城里看望他们的朋友，或经常按时看望他们的邻居：他们没有汽车。这里的家与邻里构成了区域化了的、个人化了的相遇、闲荡和乞讨的实践空间。在这里，邻近的亲密性无关于任何人的田园诗式的主体间性，即便故事是通过库特对新境遇的分析这种沉思的节奏来叙述的。《交换价值》中的主体是表现性的，是晦暗不明的，但较之于我们前面的例子而言，具有更其不同的“效价”。

故事以两兄弟谋划洗劫他们可能已死的邻居贝利小姐而展开。谁是贝利小姐？没人知道，只知道她是邻居。我们也无需知道她是谁；她的任务就是在故事中有这么个人，她只是一个“人物”，也就是我们说的她可以让我们意识到围绕她有着一组熟悉的行动而不必与她有熟悉的关系。贝利小姐穿着一身捡来的旧男装；像库特和洛夫蒂斯一样，她吃的肉是从当地克里奥尔餐厅讨来的施舍；当库特给她零钱后，她并不花，而是吃进囤积。这就是库特所知道的贝利小姐，他所知道的她的行为简单得不能再简单。她过去一直在那儿，可现在不在了，于是故事发生了。库特和洛夫蒂斯想她也许是死了。他们决定发他们的第一笔财。

这种行为，这种搜掠他人积蓄的行为，并非库特的性格使然，但也并不妨碍他与这个世界的基本关系。与他的哥哥比起来，库特从来都是典型的失败者。“老妈老说洛夫蒂斯能行，而不是我……洛夫蒂斯，他从杜萨博高中毕业，成绩第五名，参加了两次爵士乐演唱会的演出，像老爸一样，他总想搞白人在海德镇搞的那些事，老妈过去有时就在那儿打散工。”孩子们的双亲刚刚因生活困顿而去世：爸爸是因为繁重的劳动，而妈妈则是因为她“大得像个大冰柜”。由于目睹了这一切，库特拒绝陶醉在美国

---

① 查尔斯·约翰逊：《交换价值》(Exchange Value)，收入《魔法师的学徒：传说与魔法》(*The Sorcerer's Apprentice: Tales and Conjurations*, New York: Plume, pp. 25-40)。

② 库特注意到他哥哥的“杰弗里·霍尔德(Geoffrey Holder)”在笑，这个细节把故事定位在20世纪70年代中期，当时霍尔德快要因他在《007之生死关头》里扮演的角色以及为“七喜”这个“非可乐”品牌代言而走红。

梦中:想起来他的父母“为了点毛票——可怜的一碗粥——而自己搞死了自己,我就开始想,就算我没有我所想要的一切,但只要我要某个东西,就应该能得到的”。于是,他耽于胡思乱想的幻想,以此组织他自己的生活。“我不能一直没事做,我差不多就在家的附近活动,看看电视,读读《世界最佳拍档》的漫画书,或是干脆躺卧着听音乐,盯着壁纸上的水渍,从中看出各种人脸和陌生的地方。”

在20世纪70年代里,《世界最佳拍档》系列漫画让蝙蝠侠和超人联起手来,组成了一个打击犯罪的小团队。可是库特的幻想却不是模仿性的——这些幻想是随机的,消极地逗留于并营造着这样一种环境:在其中执著并不以乐观方式指向一簇超越性的许诺,而是指向别的东西,这种东西所抵挡的不仅是迫在眉睫的丧失的危险,而且是已经无可挽回地发生了的丧失本身。库特的幻想不是一个计划。它让在“如何生活”方面的虚无状态得到了标准化呈现。幻想是他的生活活动,是他打发时间的方式;他在时间中的活动并无目的,并不试图给他自己在剥削和交换的体系中挣得点什么,在他所处世界的政治经济中,这既不生产剩余也不造成浪费,生产的只是慢性死亡,生产的只是主体在资本的交换价值方面的耗散,正是交换价值让劳动者用身体换取被延后的享受,但如果他们处在阶级结构的底层的话,他们应该根本不可能获得那种享受——就像库特父母的命运所证明的那样。[①]

相比之下,洛夫蒂斯与幻想的关系则是现实主义的。他还停留在他父母那种对生活的乐观态度之中,雄心勃勃。但他的策略却非常、非常形式化。他在“黑人地形学图书馆”听黑人民族主义者的课,读《时尚先生》和《黑人学者》,给自己的低档外套缝上高档标签:出人头地最重要,无论是通过权力、劳动还是“运动”。他对库特的评价很低,因为在他看来,这个弟弟耽于梦想,不思上进。但最终他们决定一起干点事。

贝利小姐的公寓里一片漆黑、骚臭不堪:到处都是的垃圾里有一片《芝加哥卫报》的报纸残页,透露出她的前雇主亨利·康纳斯把全部财产留给了她,而她这么多年以在垃圾里刨食为生和古怪的生活掩盖了一个事实,即她拥有巨额财产。这在一片漆黑当中带来了光明。可打开了灯后,库特注意到,“在光线当中各种形状扑面而来,那一刻我认为我好像跌入了空间当中”。就在这一刻,库特也陷入了一种僵局:他在辨认陌生形状方面的天赋开始被应用到他自己的生活上,但此时他再也不再拥有那种天赋了,因为在压抑的生活方式里听背景音乐以前是打发时间的方式,而现在不可能了。

---

① 有关“慢性死亡”,可参看劳伦·勃朗特:《慢性死亡(主权、过度肥胖、横向力量)》(Slow Death [Sovereignty, Obesity, Lateral Agency]),载于《批评探索》(*Critical Inquiry* 23, 2007: 754 - 780)。

她的起居室到处是蛛网灰尘，里面藏着好多各种面额的钞票，还有一沓一沓的股票，有大众汽车的，有海湾石油的，还有3M公司的，塞满了老旧的白猫头鹰雪茄盒、破手提包，或是用粉红色橡皮筋扎成一捆……到处都是，像极了这个世界里的一个世界——就是你从我这里得去的，像极了内容丰富的图画书里的场景，你可以把你自己锁闭在里面，并永远在里面待下去。洛夫蒂斯和我猛地吸了口气。这儿还有几个打开了的杰克丹尼的酒盒子、三个底部砌在地板上的保险柜、几百个火柴盒、很多没穿过的衣服、几个燃料燃烧炉、几十个结婚戒指，劣质货，还有许多"二战"杂志、一大箱百条装沙丁鱼罐头、水貂披肩、晚礼服、鸟笼子、一桶银元、几千册书、很多画、装满很多烟草听的两角五分的钢镚、两架钢琴、装满硬币的玻璃罐、一架风笛、一辆差不多完整只是有些生锈的福特A型车、分做三截的一棵死树。

这种搜集不仅是对事物的搜集，也是对细节的搜集，对此我们如何理解？他做出反应的语言听起来不像一位历史学家，而是一位道德家："这树不正常"。但在我看来，故事里的主要事件——重大的转变场景——是身体上的。转变是所有事情被理解之前在身体上被体验到的一种冲击。它既富有意义又莫可名状，它是一种氛围，在故事接下来的部分里，库特和洛夫蒂斯都要沉浸其中，他们的生命要不断地跟上这种氛围。这就像是买彩票中了大奖，就像是得到了一笔飞来横财：兄弟两人占有了占有物但又被这一行为所攫取，他们被震惊得傻了。这种历史必然性中发生的断裂让库特的头脑变得轻飘飘的："我的膝盖不听使唤；接着我像影片里常见的那样晕倒在地"。洛夫蒂斯"有点气喘"，"第一次……看上去不知道下一步该怎么办"：他们的身体被悬置了。但是如果说财富改变历史，那么财富也能使历史不仅仅只是充满了糟糕想象或直白想象的一个区域。疯狂的理性又回到了洛夫蒂斯的身上，他让他们的肾上腺素的分泌速度稍稍有所减缓。洛夫蒂斯命令库特对每件东西进行清点编目，最终发现：

这个老傻瓜，囤积了八十七万九千五百四十三美元，有现金，还有三十二本存折……我不知道我是不是在做梦，但我突然明白了这种感觉的含义，一旦我们离开了她的公寓，洛夫蒂斯和我对未来的所有恐惧就会消失了，因为贝利小姐的财产就是过去——其中就封存着她的男友亨利·康纳斯的力量，就像瓶中妖怪一样，我们能靠着它生活，所以它也是未来，是纯粹的潜能：可以干。洛夫蒂斯开始大谈我们拉回家的钢琴能值一千多美元，乖乖，还能抵得上一台死贵的蒂雅克A-3340大型录音机，或是一辆别克"225大块头"的首付。其价值或许（洛夫蒂

斯说)要是换成通行标准尺度来把握,就会是相对的,和数字一样不现实,所以,大型录音机可能魔术般地变成两身“gold lamé”套装、一场去蒂华纳的旅行……我们有着价值为八十七万九千多美元的希望,如果你能搞得定的话。如果说贝利小姐的囤积是能量原料的话,那么洛夫蒂斯和我就是魔法师,我们可以把她的囤积变成我们想要的任何东西。在我看来,我们所做的一切从根本上决定着它能换成什么。

库特的感觉被唤醒了,对事物周围生出的一簇希望开始敏感。他的感觉真的让他成了理论家。交换价值不等于东西的价格,而标记的是对一个东西能换成另一东西的尺度的确定,可以无需货币,仅通过思想就可做这种确定。你的大衣可换一架钢琴。你的钱可以换你的生命 。

在令人震惊的财富面前生成的感觉改变了对生活意义的理解,也改变了对生活再生产含义的理解。洛夫蒂斯掌握得很快。库特抓起一把钱去市中心花掉。尽管芝加哥城离得不太远,但对库特而言那里就像是国外:他不会说芝加哥城经济学的语言。理论是一回事,可在实践方面库特对如何花钱完全摸不着头脑,他很快深刻地意识到钱不能让你觉得你有所归属——如果你还没能幸运得获得那种感受方式的话。他买了做得又糟糕价钱又贵的难看衣服,穿上以后他立刻感觉到羞愧。他吃肉一直吃到恶心。他走到哪都打车。当他回家后,发现哥哥变成了疯子。洛夫蒂斯精心建造了一个陷阱、一个地下室来保护那些钱。因为库特乱花钱,他冲着库特大骂,因为只有积攒才是唯一的力量。洛夫蒂斯说:“只要你买了东西你就失去了买东西的权力。”他不可能摆脱与贝利小姐一样的命运:不免“在这一生里受着黑人特有的恐惧的折磨,生怕把我们获得的用掉哪怕一丁点”;遗产“就让她彻底改变,她像是受到了诅咒,被对生活的希望所攫取,陷入了对消耗的恐惧之中,把现在锁在过去之中——因为每一次购买,你知道,都是吃亏的,都是一次生命的丧失”。

请注意约翰逊如此频繁地使用“生命”一词:把生命的不确定的持久性的幻觉剥除之后,曾一度通过七拼八凑起来的这类幻想实践的身处底层的人还能有勇气继续经历这种“生命”吗?习惯了在守护和渴望之间盘算的人,放弃这种旧习惯去适应其规则无法为他提供舒适感的新王国,这种转变有多快呢?这个有关兄弟俩无法适应断裂的故事是对时间就是金钱的证明吗?《交换价值》展现了两种残酷的乐观的相近性:一无文化资本,二无经济资本,身上所带的只有与白人至上主义权力所塑造的规范彻底的隔绝的历史,你就只能工作至死或滑向非存在;或者,坐拥大笔资本,你就只能为了对抗死亡延续生命而囤积,直到死亡。库特是现实主义者;他能看到,现在根本无出路可走,在与死亡的关系之中,仿佛根本不存在生活,死亡已经化身为一切可

能的先于死亡的丧失。

在这个故事的语境里，贫穷如此彻底，以至于财富只能加强不安全感。在这一语境中，故事也以很精致的方式走向了超现实主义。无论处于由资本所划分开来的穷与富哪个阶层，人的创造性、精力以及力量全部都是投入到盘算和谋划之中的：故事一开始在水槽里的母亲就预言她的两个儿子里谁将有天分能跟得上在体制里获得回报的节奏；未及孩子成年双亲就因苦挣库特所讥称的“毛票”而死去；库特宁愿选择的是能让他的消极性和幻想能力滋生的那种生活；而洛夫蒂斯追求各种时髦以期出人头地。在飞来横财之前，他们都表现出来身处底层的人的那种天然的机会主义——底层的人没什么可丧失的，他们所处的经济环境由告贷、均分和藏匿所构成，而他们也随时冲向条件许可其得到的任何事物。

但这两个小伙子搞到手的这笔遗产为他们造成了感觉上的断裂，他们以前所具有的乐观模式曾让他们处身于一个共同体和一种同时性中，也就是说，在这种乐观模式里，他们能感觉自己处在某个地方，熟悉一些人，而无论其选择的生活方式是什么。可是，现在的乐观模式却极力要求私人性，迫使囤积，变成纯粹的潜能本身。这笔遗产成了对希望的希望，成了对一种技术乐观主义的期待；它把兄弟俩既缝合于无风险的生活之上，又缝合于对无快感的富裕的近旁。对洛夫蒂斯来说，它毁掉了这一天来神经紧张带来的快感，因为潜在的丧失的可能太巨大了。库特更为消极：他将听任自己进入哥哥的地窖，因为他就是这样的人，这种人可以在已有的空间里辨识方向，却不能创生空间。兄弟俩模模糊糊地介入了一种由密谋构成的生活，但同时又拒绝这种生活，这一情节乃是对他们从来生活于其中的资本逻辑的某个方面的模仿。获得遗产后，他们所获得的感性是疯狂的，正与资本逻辑中理性的疯狂相一致：资本的残酷的乐观也是碎片化为如此众多而又相互矛盾的逻辑的。囤积支配着无快感的对价值的期望；消费许诺了满足同时又否定满足，因为所有的对象都是填补永远无法实现的快感位置的占位符；花钱不代表完成一次交换，而只意味着一次丧失和减退，这种丧失和减退与其说是保值意义上的，不如说是情感意义上的。在《交换价值》中，疯狂替代了幻想，拒绝承认这样一种认识：对货币的占有调节着社会性，而此时，交换价值也只是幻觉，根本不存在任何交换价值。

乐观——即便是在体验了美国固化了的资本主义不平等的强烈感受之下——总是会引发这样的想法：你可以通过交换获得承认。但我们必定要追问，承认什么？你的自我认同、你特有的矛盾情感、你念念不忘的那些目标，还是你对承认这个事件本身的执著？在阿什伯利那里，承认的交换价值掏空他的个性，掏空那一簇熟悉的重复：它是敏锐的感觉所感觉到的纯粹潜能，它提供了美妙的经验，让他意识到替代了对一种生活的维持的那一阵骚动乃是一场即刻所体验到的僵局，它又将为另一场僵

局——另一场更迟慢的僵局——所替代,在那里,你体验到某种事物,你耽溺其中,你让某种事物或某个人以声音渐入耳中的方式靠近你,并不起防备之心,而且由于逐渐沉浸于纯粹的对象和场景之中而尚未感觉到这种可能性的条件是被误认的。而对于在《交换价值》行将结束时还以孩子的方式去感觉的这两个小伙子来说,固着于乐观态度的情动既是痛苦的,也是麻木的,并非是活跃的。虽说震颤几近瘫痪的这些模式——作为防卫的这些模式——与贝利小姐死前所维持的那种过活模式在性质上是相似的,可在一方面趋向价值的种种幻觉另一方面又在价值的重压下漂浮的那些早前的模式,相比于使生存发生炸裂——这种炸裂是由金钱所造成的乐观引发的——的这个地窖,现在看起来就像是乌托邦的了。

对被教导的期待

这些乐观的时刻标志了这样一种可能性,即历史中的那些习惯将不复被再生产。然而令人吃惊的是,这些乐观的时刻却释放出来一种压倒性的否定力量:人们往往在创伤场景中可以看到这种效果,但在设想乐观事件时则不太会认为也能产生相同的可能后果。通过充满了许诺的新对象和新场景,存在可以被革命性地提升——这是一种常见的幻想。但这种幻想可能怎么也预见不到的是,当一个人或一个群体努力趋向于一簇难以解释的愿景之时却最终选择执著于从各种吉光片羽的碎片中拾掇的碎片。但在某种程度的抽象——既是对创伤的抽象,也是对乐观的抽象——上来说,在感觉上对自我消融的体验、被彻底重构了的意识、新的感觉结构以及叙事断裂也可能是相似的;主体面临消融时努力抓住稳定化形式,看上去也与典型的补偿相类似——对习惯的重复总是渴望把预想当一种抵抗手段,来抵御情感样式的彻底丧失。

我已经指出过资本主义文化内部身份同一性与欲望在感性上相关联、相依存的那种特殊方式制造了这种有违直觉的重合。可是不无简化的是把前面所说解读为这样一种主张:任何人在资本价值的乐观结构中的主观构成总是会生成对残酷乐观本身的难以摆脱的需要。人们被生活建构活动搞得筋疲力尽,穷人和非正常者尤甚。但生命尽管多样却毕竟单一;人们都会犯错,也总是充满矛盾,既残酷也和善;总会出现意外的事件。本文涉及的文本都集中于艺术作品,它们显然将那些独异性提升成了并非普适而是普遍的抽象个案,构成一些叙事性情节,展示了人们是以何种方式学会辨认、处理并维持他们“是 x”和“有 x”的执著——如果他们的那种执著毕竟并非梦魇而是期望的话——所蕴含的模糊的亮度的。

杰夫·莱曼的历史小说《曾是》(1992)[①]也为探查规范的持久魔力提供了另一种不同的情况。通过讲述农业地区堪萨斯州和大众文化工业里随处可见的制造幻觉的各种非常主观的活动,《曾是》借着对《绿野仙踪》的"反模仿"讲述了人们的种种经历,故事中的那些人在这些经历里为了对抗瓦解而自我囤积,但也试图把他们的囤积消融于令人发生转变的执著经验之中,这些经验的效果让人恐惧也使人兴奋——唯一使生活值得一过的事情也对生存本身构成威胁。《曾是》给出了残酷的乐观的极端情况,因为该小说对创伤与乐观在自我展开的兴奋中的情动连续体的处理既不是喜剧或悲剧的,也不是戏剧性的,而是元形式的:它把所有这些都吸收进了一种文学样式之中,它把幻想(从对漂亮东西的专注到妄想狂)合法化成了一种加强生命的防卫手段,对抗着平凡而粗暴的历史的损耗。

与我们前面的例子所示一样,规范性的情动感觉表达在这样一种感知之中:我们应该被这个世界温柔地对待,应该与陌生人和亲近者和谐幸福地相处而不会被失望的劳动和劳动的失望所耗竭。不过,在这部小说里,让这种情动方式久贮于人们对象或场景之中的可能性的明证,既不是伴侣的形式,也不是爱情的情节,既不是家庭、名望、工作、财富,也不是私有财产。种种这些皆是残酷乐观的场址,也都是常见欲望的场景,是主体在谋求兴旺的道路上必须克服的。相反,这部小说却让我们看到了一次两步舞的表演,它浸润于巨大幻觉和历史之中,并以此作为在平凡的世界里的创伤与乐观中如何幸存这一难题的解决之道。小说描写了范围非常广泛的更为奇特的亲密性——它们都是借以使主体得以兴旺的最好手段——因而也为普遍保证了特殊:但是,至少在其中的一个故事里,甚至那些遭遇也使主体面临危险,而且他已经被生存努力——在糟糕生活中的生存努力——所耗竭,因为他留下的一切,在某种意义上来说,就是他的抵抗。

《曾是》通过比尔·戴维森贯穿全书的意识把几个故事串接起来构成了一种后创伤戏剧。比尔·戴维森是一名心理健康工作者,唯一困扰过这个美国中西部白人异性恋男子的创伤是他对未婚妻所抱有的爱恨交织的情感,但问题已经得到了解决。他能让自己进入患者的僵局,也能让他们的僵局移入他自身之内,这种专业能力使他成了小说里的乐观的剩余,成了一名经历丰富的见证人。被讲述的第一个故事涉及一个真实的人物桃乐丝·盖尔(Dorothy Gale),有时也被拼成"Gael"——我想这么做一方面是把被大风刮去奥兹国的女孩和现实里的这个被监禁者联系起来,另一方面则是提示她的苏格兰盖尔人血统,而这部历史小说也源于苏格兰的盖尔文化,爱尔兰盖尔风格的情动与政治惯例显然塑造了莱曼对经验与记忆的思考,散落在堪萨斯、加

---

① Geoff Ryman, *Was*, New York: Penguin, 1992.

拿大和整个美国的那些档案、风景和身体都有着这些经验与记忆的痕迹。与库特一样，莱曼小说中的这位桃乐丝·盖尔利用她所能获得的任何幻想进行拼接，来保存她绝望的历史嵌入性的场景。然而，她的做法却不是进行一场意义不明但却紧张的流浪，而是借助于多源头的虚构——这些源头有梦幻、幻想、私密的游戏、精神病人的投射、侵凌性的寂静、躺卧不动——成为一个咆哮的暴虐者和一名真诚的真相诉说者。桃乐丝的创造性筑起了一堵后创伤的噪音墙，她被父母抛弃，被她的叔叔亨利·加尔奇强暴和羞辱，还因为长得很胖、沉默寡言而被孩子们回避。《曾是》第二个故事讲述了朱迪·加兰还是名叫弗朗西斯·冈姆的小女孩时的故事。在《绿野仙踪》中朱迪·加兰扮演的桃乐丝是一名非性化了的小可爱，她在表演时把胸束得很紧这样才能保持孩子的身材，而她自己的童真早已经被别人偷走了。不是因为强暴，而是因为她的父母用他们自己的幻想绑架了她。她的父母幻想着靠孩子生存，来满足他们金钱和名望的需要(冈姆的母亲)或性的需要(冈姆的父亲，他以年轻男孩为选择对象)。《曾是》的第三个故事是虚构故事，主人公是一名男同性恋，他是好莱坞的一个小演员，名叫乔纳森，因在名为《保姆》的影片里扮演连环凶杀主犯而为人所知。小说的开头就提到过，乔纳森在《绿野仙踪》巡回剧团里获得了一个角色，而他此时已患上了艾滋病引发的痴呆症。所有这些故事都涉及了这些人物最终发现了的乐观的残酷性，他们是控制不了他们生活的物质条件的，他们也无法控制他们与幻觉的关系，所以在幻觉与现实态度之间的这种怪异的穿梭——在莱曼看来——毁掉了这些人，也毁掉了这个国家。在这儿，我无法对整本小说里涉及的因乐观而成为可能或不可能的事物所反映出的每一种独特性进行论述，我只想聚焦于一个场景，这是使该小说成为可能的一个场景。在这个场景中，桃乐丝·盖尔在堪萨斯的乡村小学里遇到了一位代课教师弗兰克·鲍姆。

莱曼写道："孩子们知道代课的不是真正的教师，因为他如此柔弱。""代课者"是相对于"继任者"一词而言的，接替者所引发的对可能性的感知深深地嵌入了世界之中。一个替代者带来了乐观，倘若他尚未被击败——被生活或被学生们击败。他作为一个引起执著的新场址、一个非戏剧化了的可能性而进入了他们的生活。就定义而言，他是一个占位符、一个悬搁的空间、一次偶然的事件。他的到来并非个人性的——他之所以来这里并不为了某个具体的人。随着他的到来而释放出的总的情动效果透露出孩子们可以释放出的冲动的强度，孩子们非常希望少些死板、少些麻木，希望尽量不要被习惯完全吸收或逼疯——但这并不意味着这感觉起来像是已经处在了旧生活与所有有别于它的生活之间的过渡期，也无法让人预知这种感觉是否会有好的结果。

当然，学生们对待接替者总是残酷的，这是由于孩童们对新鲜感的兴奋，也是由

于不再惧怕和移情——没什么再使他们驯服了，甚至是由于对还未及建立起的承认的渴望。然而这位接替者对桃乐丝来说是特殊的：他是一位演员，像他的父母一样；他教他们土耳其语；他还给他们讲刚刚发生和过去发生的完全不同的历史。桃乐丝不仅以叙事的方式构建有关弗朗克·鲍姆的幻想，而且在她的幻想里还混杂了纯粹的快感和抗拒："弗兰克，弗兰克，像她的叔叔那样把手放在她身上"；她继而因为"自己的微不足道"而痛责自己，因为她深知"他是多么的好看，而我知道我是多么的丑陋，你说什么也不可能和我有什么关系"。她叫着他的名字弗兰克，一遍又一遍地叫着：这个名字"似乎带来了她在生活中错失了的所有东西"。可是当面对面相处时，当这位代课教师走近她，她却无法承受从他生命中释放出来的那种轻松感。对他的庄重、他的宽宏和善，桃乐丝一会儿深感恼怒，一会儿又为之折服。她嘲笑他并搅乱课堂以掩盖自己的刺痛感，但是当他要求她离开教室写点什么——任何内容都可以——时她却表现出了服从。

她带回教室的是一篇谎言、一份希望。她的狗名叫托托，但早已被她的叔叔婶婶杀死了，他们厌恶托托而且没有多余的东西给它吃。可是她交给代课老师的是一份替代物：这篇文本讲述了她和托托现在是多么的快乐。其中有很多地方还讲述了她们在一起玩的多么的快乐而托托又是多么的生龙活虎，又是跑又是叫"仿佛它在向所有事物问好呢"。想象中的托托坐在她的膝上，舔着她的手，鼻子凉凉的，睡在她的膝上而且还吃着艾姆婶婶让她喂给它吃的东西。这篇文本暗示了一种幸福生活，在这种生活里充满了爱以及由温情扩展而生发的各种同情，然而其中唯独没有她实际所过的生活，在那里"她们仿佛背向而立，虽然用尽气力喊出'爱'，可由于错误的方向而彼此远离"。这篇文本包含着桃乐丝从未有过的幸福体验的全部线索。在文本的结尾，她说："我不叫它托托。那是妈妈在世时给它起的名字。它的名字和我的名字一样。"

托托，桃桃，桃乐丝：这位教师发现这个孩子把她自己心里的某种东西打开了，解除了抗阻；她勇敢地承认了她自己的"自居作用"(identification)和执著固恋，这感动了他。当他以模仿的方式做出回应时却犯了错误，他以他以为桃乐丝所希望的方式对她表现得很和善，他轻声说："我很高兴你差不多能像爱那只小狗一样爱着什么。"这种回应一下子激怒了桃乐丝，她对他破口大骂，但接下来她在大庭广众之下、在其他学生面前说出的都是她生活的真相。她一股脑儿地说出了自己如何被强暴、无时无刻不处在愤怒之中，自己的狗如何被杀死，自己是怎样的沉默寡言："我无话可说了"，她说完了。此后，她的言语退化成呜呜声，她趴在地上想挖出一个洞，她想恢复自知之明，她也想——在某种意义上——成为她在这世上最后能爱的东西的化身。自此以后，桃乐丝疯了，生活在她自己的幻想世界之中，四处流浪无家可归，特别是，她也

从以现实态度、悲剧或情感剧等种种模式观照她的丧失的反思能力中解脱了出来。她疯了，也保住了她最后一丁点的乐观。

在《曾是》中，鲍姆后来写了《绿野仙踪》，当作一份替代现实的礼物送给了她，她无法再说话也不能做什么去在物质方面改变自己的生活了，她已经历太多乃至于她从她的自我中解脱的那一刻制造了永恒的断裂，炸碎了她可能获得的幸存方式。在论"什么是弱势文学"的著作中，德勒兹和迦塔利建议人们应该真正像一只狗或一只鼹鼠那样挖一个洞，借此成为弱势者，只有通过这种方式才能实现脱离领土的运动、摆脱规范[①]。以这种观点来看，把一个内部移置的僵局、空间创造出来，将炸裂规范的遗产、救济金和保障，也将粉碎一种错觉——即把顺从混淆为自治个体性的幻觉。这种策略在阿什伯利的那首诗里似乎是有希望的。但是，在《交换价值》中，解除压力的时刻却引发精神病以便抵抗乐观中的丧失的风险。而对《曾是》中的桃乐丝·盖尔而言，对别样生活存在的执著的乐观本身就是对一切生活存在最残酷的一记耳光。

从这一组文本中，我们对残酷乐观的奇妙吸引力有了更多一点的理解，残酷的乐观本身也压抑了执著所蕴含的种种风险。因某个充满许诺的对象所造成的一种心灵转变、一种感官更新、主体间性或移情仅靠其自身不可能生成更好的幸福生活：情侣的共处、兄弟的协作或教师的教学也不可能。标准乐观主义前途未卜，这些模糊不清的未来个体小碎片式的自我断裂，使它们成为结构不平等的乌托邦。我们在这里所看的这些文本凸显了这样一些时刻，在这些时刻当中，结构性不平等并没有起别的变化，而情动氛围上的转换也并不等于改变世界。这些时刻在这里仅仅是一些碎片，它们一起构成了一种观点，支撑着在缺乏抵抗力的日常性的区域之中生存下来的乐观幻想的确定性。这同时也是探知在以压倒性的方式在场的当下中生存僵局的一种把握方式。

---

① 参看德勒兹和迦塔利：《卡夫卡：为弱势文学而作》："……基调是恐惧，但绝不是负罪感：深恐自己被关在陷阱里而无法脱身，恐惧洪流的倒灌……（书信里的卡夫卡十分害怕他人，害怕即将来临的事物；但这跟负罪感和羞辱完全是两码事）在描写动物之变的短篇小说里，逃遁也是一种情感基调，但同样跟负罪感没有关联：也有别于恐惧（动物之变在逃避中度日，但不在恐惧感里：例如《筑洞》里的动物便没有严格意义上的恐惧感；胡狼也不感到恐惧，其实：它们生活在一种傻乎乎的希望当中；狗音乐家也都'无法再感到恐惧了，既然已经投身这种事业'）……卡夫卡在那些动物主题的短篇小说里设定了没影线；但是他并没有遁迹于世界以外，被他造成逃逸的（在管道泄露的意义上）并且被他拽上这些路线的恰恰是世界及其表象，卡夫卡沿着这些路线拖拽着它们疾行。关键在于要像金龟子那样说话和看问题、像屎壳郎那样说话和看问题。长篇小说更是如此，就导致社会的表象外逃而言，拆散配置比一位'评论家'所产生的效率要高得多，并且能够使世界开始一场脱离领土的运动，这一运动本身是政治性的……"见吉尔·德勒兹、菲利克斯·迦塔利：《什么是哲学》，张祖建译，长沙：湖南文艺出版社，2007 年，第 100—103 页。——译者注

解读魅力的物质实践

[美]尼格尔·斯瑞福特/文　陈国兴/译

情动瞬间因其短暂，人们来不及观察到情动的重要性，已成为过去：从这个意义上来说，至少我们还处于情动瞬间后的瞬间。我认为这种情况可以从几个方面加以说明。一是正在兴起的有关情动具体形式的大量研究，即将情动具体形式的分析作为一种调查特定的政治—文化形势的手段（例如，勃兰特[Berlant]2004，2006，2007a；盖洛普[Gallop]2006；毅[Ngai] 2005；斯图尔特[Stewart]2007；雷吉尔[Thrailkill]2007）。二是一些具体的理论和方法论传统，这些传统将情动作为其构成要素，深化了分析力度，不管是意大利工人主义（*operaismo*）传统中对非物质和情感劳动概念的联袂使用（例如，勃兰特 2007b；道林[Dowling]，努内斯与特罗特[Nunes and Trott]2007），还是对于隐藏的阶级伤害的更加传统的描述（例如，雷伊[Reay]2005），都是如此。其次就是情动瞬间开始生产自己的制品，这些制品正在成为我们所居环境的可接受的组成部分：在此，我特别想起了最近对装置艺术、场域特定艺术、对话艺术、参与艺术的考察，尽管这些艺术形式都是从某些情动理论中获取灵感，然而最终不过是这些理论的简单延伸而已（例如，毕夏普[Bishop]2005）。最后一点，情动仅仅被看作很多工作的一种背景，苍穹中一个不可或缺的组成部分，并由此造就了各种分析的形式和转型。

本文适用于后一范畴。具体而言，文章是沿着加布里埃尔·塔尔德（Garbriel Tarde）首创的道路进行的，塔尔德将经济理解为对强烈兴趣的发动（巴里与斯瑞福特[Barry and Thrift] 2007）。文章依据塔尔德的论述，经济必须是有吸引力的，它必须能够产生或者煽起情动，并将其聚集、放大从而产生价值；它必须能够进行各种魅力机制的生产。经济现在不是，从来也不是简单盈亏的乏味科学（尽管很多经济效益确实是乏味的）。塔尔德仅着重于对经济富裕情况的论述，而对产品与环境差异性的论述往往一笔带过。在一个熙熙攘攘的市场中，对审美的践行也许是唯一一种可以让某一产品或环境从人群中脱颖而出的方法，尤其是在突出个体身份及个体风格方面。

换言之，某种世俗的魔力可作为一种手段促生蛊惑力，而产生这种魔力的能力就成为获取红利的手段。

本文因而关注的是，对商品的想象力是怎样通过一系列公共领域中亲密关系的“魔力”技术得到发挥并屈从于资本手段的，这些技术大多具有漫长的历史谱系。通过构建人—非人的蛊惑领域，每一种技术都展示出其独特的魅力品质，因为可以肯定的是，如果想吸引人的话，资本主义造就的很多物品和环境就必须展示出其精心计算的真诚的诱惑力，或者说需要彰显出一种特定的风格以产生不掺杂迷信的魔力。我认为，诱惑力的这种品质当前正以各种新方法得到应用，并制造出一个更具魔力、更加精心计算的世界。在这一过程中，各行各业正不断产生出新的“无形”价值，这些行业已经成为全世界赚钱的主要手段。

本文结构因而分为三个部分。第一部分通过探讨审美问题进行立论，即通过公共领域的亲密关系体制如何把审美作为诱惑力的标志，如何将审美作为诱惑力传递的一种主要手段。第二部分思考的是诱惑力的一种特定形式，即魅力。我的观点是，这种形式的诱惑力模糊了人与事的界限，从而可以产生更大的魔力，其采用的方法通常被认为具有某种典型的密克罗尼西亚文化风格。例如，在这种文化中，身体虽不能作为自律实体而存在，但彼此间可以直接相互影响，即人是分体的，能够与他人以及他人的某些部分相融合(班福德[Bamford]2007)。我将借助两个有关彩色物质的例子来说明这种论点，这种物质与魅力密切相关并能改变魅力，它们分别是环境和发式的新型设计。这两个例子都清楚说明了作为物质的对象世界是怎样有力地干预世界存在的，这些物质并非完全是人类的投射，而是占据了一个非死非活的地带，它们导致资本主义卷入当前的世界变化之中。关于世界的这些发展变化是否是一件让人绝望的事情，我会留待文章最后一节在简论美学和道德问题时讨论。

想象与审美

当代资本主义的魔力产生于两种相互交叉的想象力，一个是历经数个世纪磨炼的审美实践力量，一个是同样历史悠久的、正在兴起的所谓的公共领域的亲密关系。那么，让我先来谈一下**实践性的审美想象**的问题。

这里值得注意的是，应把审美看作人类生活的一个基本因素，而非仅是一种附加的奢侈品，一种生活富裕时无关紧要的附加物。帕斯楚(Postrel)因而描述道：

审美是我们借助感官进行交流的方式，是通过对人物、地点和事物的观察、

感触，而非借助语言创造反应的艺术。因而，审美不同于娱乐，后者需要借助叙事、遣词或者情节、智性典故进行认知参与。尽管诗歌的声韵之美有待商榷，但其意义之美是无可争议的。震撼的音效、美丽的影星所带来的普遍性的审美快感，促进了海外市场票房的成功；而那些机智的对白却因受制于认知和文化因素，而无法同样传播。审美可以是对叙事的补充，但其本身不是叙事性的。审美在于展示而不是讲述，在于给人以愉悦而不是教导。其效果是直接的、感性的、情感的。(2003,6)

关键在于，审美快感所具有的品质与内涵完全是由知觉中无拘无束享受的一面带来的(哈曼[Harman]2005)。这是一种**情动**的力量，积极、易于理解、具有真正的效力：可以被感动也可感动人(斯瑞福特即将谈到)，是一种可以给人带来感官和情感满足的力量，是一种可以产生共享力和共同性的力量，是一种被各种冲动所切割仍具有自身内在价值的力量。

审美实践可以呈现为几种形式，但其中主要的表现形式必定是一系列的消费品，如大量的民族志所展示的那样，这些消费品可以产生各种各样的情感忠诚。审美与发现新的、迷人的、反思自身的想象域密切相关。尽管这些想象域通常是间接感受的，但也不乏真实性。商品是这种富于想象力探索的有机组成部分。很早以来，商品成为人类栖居的一种感官手段，也是一种诱人手段。作为审美体验的要素，商品不只是唤起了人们对过去的回忆或者作为道德的考量，更是提供了一种情动的空间感，即感受域。

但是在提出这样一种有关增强美感的论断时，我想做一个进一步的说明，因为我还想说的是，审美对象有着自身的存在。如雷吉尔所言，审美对象“不只是意义的发送器：它可以是某种形式的渗透或者占有(沃尔特·麦克尔斯[Walter Michaels]描述为‘直接沉入你的脑干’)，或者永远不被阅读、接收、认可(珍妮特·马尔科姆[Janet Malcolm]把这种状态描述为‘我们彼此不相知’)”(2007,250)。因而，在一个层面上，如我所指出的那样，审美对象是促进想象认可的连接机器、连接技术。在另一个层面上，它们又是一种独立的存在。品质属于客体对象本身而不属于我们对它们的意识；它们不是有待于我们思想激活的惰性目标(哈曼 2005)。换言之，我想不应只为人类利用客体提供便利，也要为那些审美性的东西留出空间。我们必须把物体看作可与人类进行多重对话的参与者，而不仅仅是一些被动的、无生命的财产。

客体的力量对于我要进行的有关审美的描述是至关重要的，因此我会扩展这方面的论述。客体作为与人类形影不离的知觉的一个特征，其存在不只是用以装点人类世界的，但也只有在某一人类主体的伴随下才是存在的(哈曼 2005)。它们是现实

本身的一个特征,可以同时用于多个层面,其中有些是与人类在场和知觉相交叉的,有些则不是。它们是一种剩余,亦具有如哈曼(2005)所说的"磷光性"。因此,人类对各种客体对象加以遏制,却不能完全阻止它们的出现,这样这些客体就可以以各种方式发出信号,我们也许能部分地觉察到,也许把它们看作一种"魔力",因为它们能够带来联想和联系,带来解离和回响,能够刺激人的知觉和想象,即享乐。它们不仅能够造就知觉,还可以让这些知觉如同情动波一样向外延荡,从而使我们能够创造一些暂时固定的精神客体(斯坦福[Stanford]2007)。当代艺术品通过制作示意图、设计栩栩如生的舞台造型来暂时稳定某一不断突变的过程,从而努力阐明这些品质。

尽管我们不敢轻言现在的商品比以前多了,或者说比以前重要了,但是在过去三十年左右的时间里,的确有些东西发生了变化。富足变得更加普遍,部分原因在于消费型生活方式的发明,这种生活方式重视个体的自由表达,特别是不断增值的审美经济(宾克利[Binkley] 2007)。消费的个性化以及随之而来的墨守成规者的非墨守性,不仅导致了对审美权利本身的更加重视而且也导致了对其他审美结果的重视。第一个结果是风格的泛化。现在没有任何一种审美风格是占统治地位的。严格的等级制度已经瓦解,一系列的风格并存。没有最好的方式。一种审美多元主义成为主宰。第二个结果是对作为审美设计关键的情动的极大关注。如帕斯楚指出,"形式服从功能"已经被"形式服从情感"所取代(2003,9)。第三个结果是随着一度严格的风格等级制度的瓦解而出现的空前的审美丰富性。在日益提高的收入、日趋下降的价格、更加有效的分配方法以及新出现的货源的刺激下,审美似乎已经达到了一种丰富的状态,而且这种丰富性已经深入工人阶级。资本主义企业一方面推动这些发展,企图形成市场的分割和定制,另一方面又不得不依此行事:近年来对利用互联网了解顾客的关注,不仅是一种商业策略,有时也是一种为跟踪消费者需求变化而做出的极大努力。因而,在我们生活的这样一个富于表现的时代里,审美既是一个重要的社会瞬间,也是一种重要的产生经济价值的手段(拉什与卢瑞[Lash and Lury]2007)。

但是,还有另外一种重要的假想力,即随着各种新型媒体的不断发展而兴起的公共领域的私密关系,我认为我的论述如果不针对它的演化的话,可能是不完整的。我想再次回到漫长的18世纪,那时普遍出现了情感与品味的具有决定意义的融合,即现在称之为情感敏感和审美表现的东西(埃里森[Ellison]1999)的融合。情动者和审美者被一种特殊的私密关系密码紧紧地绑在一起。此时,有关私密的西方式契约最终确定下来。

换言之,公共领域正越来越多地被用于传达过去被认为是私密激情的东西。这种情况的处理一度只限于17世纪的舞台手段,在戏剧的开场白和收场白中会影影绰绰地暗示一些著名女演员幕后的性事,这样就使得台前和幕后以一种新的结合方式

混为一体，但在今天已经变为常规性的社交形式，并通过互联网及其各种各样的制造**综合体验**的手段给放大了，这种体验的制造在于模仿或者取代那些无法获取的现实，在这一过程中，体验本身也变为现实。

当然，有几种方法可以来解释这种情况。一种是程序性的：一直以来人们怀疑社会性和心理性私密之间存在的分野永远瓦解了（拉图尔[Latour]2007）。另外一种是基于批判性的：我们所居住的是一个由内向型消费者个体构成的世界，这些个体，如斯劳特戴克[Sloterdijk]2007）所言，处于“互为白痴”的稳定状态，并疯狂地以一种貌似原创而实际标准化的情动姿态在无休止地进行自我重复。再就是经济性的：公共领域的私密关系具有某种价值，并可从中牟利。不管情况如何，公共领域的私密关系显然正在成为一种更加重要的冲动。当然，我们还需要小心翼翼做出这样一种历史性的判断，但是公共领域私密关系的审美机制现已取得绝对优势，特别是在占据数量优势的信息技术、用于新外观的新材料以及建立联系的新手段方面目前取得了重要的成果，从而使得公共领域私密关系不再是一种中间人的角色。其潜力，尤其通过创造新形式的诱惑力，可以产生一系列感知客体的新手段。

这两种虚构力交织所产生的结果是显而易见的。审美和公共领域的私密关系正以新的方式相互交织，它们构成了我所说的“**境域**”，即资本主义所形成的空间，其目的不是像过去那样在旧的规训法则下创造臣民，而是创造臣民赖以存在的这个世界（拉扎拉托[Lazzarato]2004）。这些空间应被看作新的身体形态，它们可以提醒我们以前哪些东西是不可感知的，其结果必然会造成某些对象不再被感知，从而有潜力产生新的魅力。

我在这里使用“境域”这个字眼，不仅是指制造特定环境的能力（通常细致到最后一片瓦的设计），比如购物中心、主题公园，甚至电脑游戏中的某一环境。我指的是制造那种普遍**容易接受**的环境的能力，这种环境中的物体可以提供各种利用审美规范的信息。这些信息经常是发散性的，因为被聚集在一起的是事物而非特性。但有时候，它们会聚合形成一个系统，可以积极塑造事物的可知性，哈曼称之为“模糊的总体性”（2005）。这种看法类似于麦克斯·布莱克（Max Black）的观点，他认为狼的意义实际指的是“一个有关狼的常见特征的系统”。或者说，“在多数情况下，没有哪一种具体的狼的特征吸引了我们的眼球，因为被隐喻模糊的恰恰是我们应该看到的东西。反而有一种电力基础设施可以观察半直观的狼痕和狼标”（摘自哈曼 2005，119）。

因而，境域本身有一套突出自身的做法，即以各种分散组合的方式将人和非人的东西结合在一起，并形成一种特定的不断进行，并最终聚焦激情的风格。这些分散组合包含各种依赖某一历史无意识的人物、形象、外观和色彩，并且会激发起各种各样令人兴奋不已、迅速扩展的模仿行为、模拟领域（斯瑞福特即将谈到）。但是正如狼的

例子所阐明的那样，境域未必像过去那样设计得那么细致入微，未必那么全面、完整。这意味着它们的空间特征可以是发散的。或许有时候一个有界空间正好相当于一个境域。但更有可能的是，一个境域就是一系列的连接线，虽与其他境域线纵横交错，但又占据同一空间，即使是一闪而过的。

特别应该说的是，想象力是可以通过一整套的情动手段加以捕捉和引导的，如今已经可以做到将这些手段引入这些境域，而在过去可能是困难的，比如新型的文化神经，如果你喜欢，可以构建多个层面的“你”。19 世纪情节剧的发明、20 世纪早期由摄影和电影导致的决定性瞬间的再发明、20 世纪晚期产生的极限诱惑力，这些涌入脑海的例子都说明，人们逐渐渐培养了一种**非议论性的叙事才能**(假设这不是一个矛盾的术语)，“这可以通过情感参与和情感重置的双感知手段‘感染’消费环境从而将激情用于经济优势的创造”(雷吉尔 2006,366)。随着日常生活变成一个个可以盈利的审美瞬间，特别是每一个层面都传达出自己的意义，想象力的躁动因而成为一种可以评估的资产。

或者说，我的看法是，当今诱惑力的诱惑主要是因境域的产生而产生的，境域的产生逐渐消弭了生与死、物质和非物质的界限，以至于过去被认为是活着的东西现在变成了类物的东西，过去被认为是死亡的东西显示出生命的迹象。我不是说应该把那些逼真的物体看作有生命的，但也不能把它们看作一种纯粹的想象，它们应该被当作一种心理(图尔德[Turlde]2005)。由于它们不确定的地位，因而具有迷惑力，能够不断引起人们的兴趣、激发人们的好奇心，从而激励人们对其本质和特征的探索。在下一节，我将努力阐明资本主义为了制造生活的表象在这些界限上玩弄的伎俩，这种表象具有某种光怪陆离的性质，虽然其目的在于炫耀，实际是算计，但依然保持对我们的吸引力。

魅力技术

那么，资本主义是如何在审美领域留下自己标记的？什么是价值的来源？它是如何操作的？我想挑选两种技术对此进行说明，它们是制造诱惑力的关键所在，这种诱惑力即一种这样的性质：它像其他形式的魅力一样不仅可以限制、固定我们的视野，而且还可以充当一种探索的工具。两种技术自身似乎都具有某种半人半物的生命，因而都会被视为具有魔力的技术。而这也正是关键所在：他们的确如此。如果我们必须要描述它们的这种同源性、神奇性，最好是通过风格这个叙词加以描述。

但是，风格不是一张逐项打钩的特征单，也不是意义的总和。风格是部分地借助

我们自身的探索对产生诱惑力情况的修正。风格想让我们去爱它，而我们也想对它着迷；我们想模仿它，想明确它的意义，想被它吸引，想参与它的已有状态。或者说，风格可以被看作一个独立代言人，因为它界定了我们这个世界中的一些有争议的东西（哈曼 2005）。既然有了这样一个简单概念，我们接下来就可以思考一下资本主义是如何通过对诱惑力——**魅力**独特风格的处理而产生吸引力的。

魅 力

魅力是消费空间的一种较为恒定的特性，源于一种为了制造诱惑力将人与非人的因素混合在一起的环境。但是魅力源于何处？它又如何成为一种人们趋之若鹜的情动领域的？在本节和下一节，我将简述一下魅力史，特别是戏剧、电影和表演的作用，并努力搞清楚魅力变得越来越重要，并如此吸引欧美文明的原因。

伴随富足，魅力被构建为一种能产生诱惑的重要想象力。用“魅力”这个字眼，我觉得是一种笨拙的表达。但是我需要一个字眼，它可作为一个日常用语，又可作为一种经济力和想象力，还可作为一种符咒（在 18 世纪是魔力或魔法的意思）——既有渊博、神秘之意，又有 19 世纪“欺骗或蛊惑之美”之意，同时还包括当前的用法，即那种由无法获得的现实施加的符咒。只有“魅力”这个字眼符合这些意义。魅力具备了所有这些让人叹为观止的性质，因而不会刻意唤起人的敬畏。它是在人类层面、在日常生活中展开的，只消达到足够的熟悉度就可以让人展开想象、让人一睹另外一种世间——乌托邦的质感存在：“让那些完美的物体永远留在你的手中”（帕斯楚 2005，31）。魅力是对某些物体和人所具有的兴奋和吸引力特点的描述。魅力是一种由商界唤起的世俗魔力。我们或许该将它视为一种恋物癖，或者一种体味思想的手段。显然我们应该将其找到，那么我们正在寻找的又是什么呢？

魅力取决于三个文化支柱。第一个是客体效果：客体代表一个没有麻烦或者你想找麻烦的境域。理解这种效果的一个方法是将其作为意义移置（麦克拉肯[McCracken]1996）。作为身份和希望的所在，每一种文化都在夸示自己那些在日常生活中绝对不可能实现的理想，这些理想“要么不合乎原则，要么否认因果关系，要么没有所需的知识，要么所需情感行为的矛盾超出人类承受范围”（帕斯楚 2003，31）。但是这些理想可以在想象的王国窥见一斑，特别是在稍纵即逝的白日梦以及幻想的境域下可以实现，在虚构的天堂、乌托邦、来世里可以实现，其中各色人物、良莠行为故事、动人的艺术品、迷人的地理以及强烈的情感都使得那些大家深信不疑的抽象概念通过“无意识的诗意”变得触手可及。“当它们被置于一个遥远的文化领地，理想似乎可

以成为可行的现实。此外，一些在现实世界缺乏依据的、文化上不可能的东西现在变得可行了，某种程度上是被其在另外一个遥远的世界的存在给'证明'了。"（麦克拉肯1996，106）

作为综合体验的这些境域，既是替代性体验的储存者又是生产者，这种经验占据了一个想象的空间，也因此变得更加真实。它们是"占据现实空间的虚构"（伍德[Wood]2005，12）。想象本身是一种生活体验。但是要把想象理解为体验依然需要对空间有更深的理解。

第二个支柱涉及对"我"的不同表述，为了实现某一特定的人物角色，各种"我"经常被大胆地、并行地当作一种特定的假想规范（麦克罗斯基[McCloskey]2006）。这是一种基于"情景自我"剧中心地位的自反性（斯塔夫[Stafford]2007）。像演员那样，它含有刻意表现自我以及获取观众认可的成分。但是此时观众成了自我。或者说，我们所看到的是对虚拟的自我差异境域的创造，这种境域允许"额外的你"的滋生，这些"额外的你""既是主体又是客体，既是知者又是被知者，既是表现者又是被表现者"（雷吉尔 2006，382）。这些新的你构成了"一种有效的分割状态，人们借此既可以寻求也可以获得对自身感知体验的洞察"（雷吉尔 2006，382）。这种状态是不安分的、具有挑战性的。但也经常是愉悦的；"你"从"额外的你"身上获得快感——就像多数情况下人们大笑时的自我愉悦感。这样一种状态伴随着一些附加成分。这种"额外的你"的产生，意味着对某一行为尽管总是评头论足却又是半心半意的参与。同样，它使得各种境域彼此共存，而又或多或少地相互倾轧，每一个境域或许都有着不同的暗示意义。

魅力的第三个支柱是计算，由于看上去轻而易举，故而一定被忽略了。魅力需要某位若无其事的朝臣："对各种事情显得漠不关心，以掩饰各种手段，让自己的所有言行显得轻松自如"（卡斯蒂廖内[Castiglione]1959，43）。因此，魅力是兜售，是操纵，是诱惑，是某种欺骗，还是其他更多的东西。它是谨小慎微的选择和控制。"创造者肯定删掉了那些破坏魅力的不和谐细节：皮肤上的斑点、窗子上的污渍、横穿门脸的电线、厨台上的账单"（帕斯楚 2003，28）。伴随这样一些习俗产生了"伪造"感受的能力。因此，魅力在于让困难显得容易，它需要活力但有时又需要苛刻的精确，需要嫉妒又需要认同。换言之，魅力通过"伪造"感受，特别是通过在处理一些所谓的负面感受（像嫉妒、焦虑、争强好胜等）时所取得的成果，旨在获得一种对操纵的心甘情愿的接受，这些既形成了魅力的框架，又提供了一种粗糙的社会分析方法（毅 2005，2006）。

以这些支柱为支撑的境域越来越超出了故事以及其他线性认知工具的顺次性过程（见斯瑞福特后述），并通过利用与客体的界面关系试图直接在神经心理层面产生吸引力，不管这些客体是一些精心设计、让人感觉良好的商品，如利用客体与文化理

想结合产生的图像、形象以及塑像，还是一些不仅仅是符号的“生成性符号”（斯塔夫 2007）。它们当然属于各种形式的生活体验。在过去的消费社会中，消费品世界很少有人的参与，因而只能常规性地制造一些氛围。但是，我认为现在这种境域的制造已不再是单纯的商品行为了，而是涉及大量行为性的物品虚构，其中视觉、味觉、触觉等共同造就了我们很少意识到的认知遗产，结果导致了各种五花八门物质的大量增加，它们既可以用来销售也可以制造营销的实质性。在这方面显然应该提到这样一种竞技舞台，那些由信息技术造就的境域。但是，如果不走审美这条捷径，我就得走向新型彩色物质审美的可能性。

魅力物质

产生魅力的方法多种多样，我不可能关注所有的方法。类似魅力这样的形象体验是从很多街区构建的。它可以是声音，可以是炫目的或者柔和的灯光演出，可以是强烈的气味，可以是一种触觉联想，可以是节奏。在本文中，我只选择其中一个魅力的生产方式作为落脚点，即彩色物质。直截了当地说，我认为这些物质有其共鸣性，因为它们都是以动觉形式主要针对前个人领域产生吸引力的（汉佛莱[Humphrey] 2006）。如哈曼在讨论色彩时指出的那样，“有些性质如此自由、漫无目的，以至于它们不属于任何事物”（哈曼 2005，67），色彩就是其中一种。当然，色彩的制造有着漫长的历史，但也是审美的一个重要瞬间，无论是牛顿、歌德，还是伯林（Berlin）和凯（Kay）的普适性的色彩象征主义（德拉马尔与基尼[Delamare and Guineau]2000，莱斯利[Leslie]2005，帕斯图罗[Pastoureau]2001），都认为色彩是人们对光和色的感官印象。事实上，作为我们存在现状的一个不可或缺的组成部分，作为建立在仪式和表演基础上的古老交际模式的一种因素，色彩在我们身上是根深蒂固的（刘易斯—威廉姆斯[Lewis-Williams]2004）。

但是这里的问题是如何将某些彩色物质以一种对物质描写的无意识的诗歌形式与魅力审美联系在一起。这并不是什么新现象，而已成为一种大量出现的现象，尤其是自 1833 年龙格（Runge）首次人工合成颜色以来。当然，彩色物质对于境域的构建具有核心作用。甚至作为关键瞬间的计算机生成的境域也努力将纹理和质感逼真化以给人一种真实感。人们投入了大量精力来模仿毛发的外观，让牛奶、蜂蜜一类的特定液体逼真地流动，达到精确的色彩效果。一般而言，物质对于诱惑空间的生成具有关键性的作用。因此，经常被（错误地）当作典型的资本主义空间的本雅明的拱廊街，需要依赖诸如玻璃、人造宝石、镜子之类的物质才能产生世俗的魔力（莱斯利 2005）。

在过去，类似拱廊街之类的空间释放出迷人的消费磷光，同样被认为重要的是通过化学与艺术的结合生产彩色物质并由此造就“色彩帝国”的能力(莱斯利 2005)。我怀疑，我们还不了解当今文明是多么的多姿多彩，不管是屏幕，食品、塑料，还是其他东西都是色彩绚丽的。现在几乎任何东西都可以上色着彩，经常使用的计算机技术可以达到人类色彩认知的极限：普通的人类观察者可以轻而易举地识别数以十万计的色彩(德拉马尔与基尼 2000，莱斯利 2000)，其中很多都具有情感和象征特点。因而，某些色彩有史以来一直魅力不减，至少一度是有魅力的。想一下 19 世纪发明的淡紫色染料，就曾一度与魅力联系在一起(伽菲尔[Garfield]2001)。沿着这个脉络，再想一下 20 世纪发明的最早的合成塑料、酚醛树脂，后来也成为极具魅力的材料，至少在 20 世纪二三十年代一个短暂的时间里是这样的。现在有所不同的是，审美效果的取得几乎是一种家常便饭的事，效果影响范围也是极大的。以彩色塑料为例。帕斯楚(2003)描写了某些公司拥有的巨大的彩色塑料库：通用电气公司现在在其自定义色彩库拥有超过一百万种的彩色塑料，并从 1995 年起又在合成制品和树脂产品上面增加了二十余种视觉效果：包括珍珠母、钻石、斑点玻璃，以及各种各样的金属和石头。

反过来，通过使用这些新型彩色物质以及与其他外观的结合，可以构建一些与过去相当的现代环境：如 19 世纪的拱廊街，上世纪 50 年代莫里斯・拉皮德斯(Morris Lapidus)在自己宾馆搭建的分段台阶，最早的购物中心等；这些环境现已形成了一些像外表建筑这样的新兴学科。这些完全经过设计的环境可以充分展示其魅力所在，因为为了推动品牌建设每一个细节都进行了毫无折扣或者妥协的设计(克林格曼[Klingmann]2007)。

这些环境的样板当属雷姆・库哈斯(Rem Koolhaas)的普拉达中心店了，该店 2001 年在纽约开设，可被看作一个品牌的空间版本。库哈斯刻意利用了各种各样的魅力传统来让空间充满活力，通过集中目标、清晰定位，开发更多智能产品，增强外观手感，利用无效甚至过度空间，他将魅力定义为一种吸引注意力的手段(库哈斯 2001)。基于以上四种原则的普拉达店，通过采用不同的形象，有时使用不同的建筑师，而在全世界铺展开来。它们经常被看作，实际上就是探索消费主义的装置物，但还是另外一些东西：世界化的样板。它们依赖一种经过精心设计的主体框架，这种框架除了可以作为用途广泛的基础设施的核心，还对舞台(实际上每个商店都有一个小型舞台区)和上述拉皮德斯的台阶偶有青睐。同样重要的是，这些商店的每一个审美细节的设计，甚至包括各种材料的使用都是用来产生诱惑力的。例如，洛杉矶店采用了黑白大理石、铝、斑马木、凝胶波浪、聚酯屏风、硅酮气泡、从半透明到透明渐变的夹层玻璃，以及专为普拉达设计的一种叫作“海绵”的新型材料，用于制造一种多孔的人

造背景。为了与这些材料互动，灯光也同样是经过精心设计的。八十种不同的灯光投射出特定的图案，产生了特定的效果。此外，该店还大量使用了信息技术，从而增加了新的展示层面。例如，试衣间的镜面还装备了隐形的等离子屏，可以让顾客看到前身和后身；装备了与无线射频识别系统（RFIDs）相连的存货清单屏，用以显示商品的库存情况；门玻璃可以实现从透明向半透明的转变。最后，有些展示是活动的，例如，在电梯间展示商品，展示柜可以四处移动。

但是，这些空间仅仅是世界化实践的一小部分：这些商店对创新的集中展示将会随着时间的流逝逐渐渗透到最小的商店。重要的是这些空间所展示的那种抱负，因为它们背弃了让空间的每一个层面言之有物的那种抱负（斯瑞福特即将谈到）。现有彩色材料的种类将成为本文非议论性书写的组成部分。这些彩色材料与其他媒介的结合业已有效地激发出各种各样的吸引力——从古典的到最新的发明，由此增添了魅力的新的层面。

有魅力的人

魅力绝不仅仅局限于物品领域，它同样关注人，人被理解为是分形的，既是单数的又是附复数的。一个分形的人绝不是一个与总体相关的单元或者与单元相关的总体，而通常是一个表示整体关系的实体。人作为一个分体而不是个体具有中间人的角色。人不是作为自律的实体而存在的，而是能够直接与他人相互影响的。由于人的"分形性"，他们能够与他人或部分他人，甚至物体融为一体。当我们思考有魅力的人是如何构建的时候，这种情况尤为明显。

今天有魅力的人经常与高档时尚连在一起，融合了性感、奢华、名望和财富。历史地来看，魅力的社会载体是贵族。但是，现在魅力的载体往往是名流。当然，名望涵盖了各种各样的、各种层次的罪过。但是我想关注的只是一种名望，即舞台及荧屏明星、某些（绝不是所有）政客、某些体育明星、某些顶尖模特之类的魅力名望。

当然，名望是近代世界价值的重要源泉，但据证明，名望可追根溯源至历史，理解当今现象还需考察名望的这些根源。因此，洛奇（Roach 2007）认为，近代形式的魅力随着名望的创造早已出现在 17 世纪的伦敦剧院里。在这些剧院中，围绕对神话人物的颂扬，并通过剧作家创造的角色和有才华的演员之间的互动，逐渐产生了一种新形式的公共领域的私密关系："随着明星演员个人魅力对戏剧影射性的增强，角色与名人在舞台前景和背景之间出现了摇摆，从而引发了前电影的它效果"（洛奇 2007，16）。不久，随着出版和印刷媒体的同时出现，魅力几乎成为一种日常性的展示。一些有魅

力的男女演员变得家喻户晓。当然,摄影和电影带来了进一步的变革,从而将那些有名的角色带入一些新的领域,增加人们对这些熟知的角色的亲近感,他们虽然美丽依旧但已是随处可见。但是,转向荧屏后所产生的变化是否如人们通常理解的那样,还是有待商榷的。但是的确曾有一样东西发生了变化:公共领域私密关系是魅力名望的主要标志,形象在传递对公共领域私密关系的轻松凝视方面发挥了关键性作用。当然,这种凝视是全方位的——从身体的姿态到服装、头发,甚至有时生命中的某些事件,因而是强有力的。魅力名望主要有四个特征(洛奇 2007):第一,既然魅力名望的存在不是全无联系的,那么在假设可以得到的前提下,它是公共领域私密关系的一种重要表现。第二,它依赖于综合体验,即对他人生活的间接的而非直接的体验。第三,它所体现的是一种质性的吸引力,这种吸引力基于一种源于身体吸引力的特殊诱惑力,基于自我意识的缺乏,基于一种可感知的冷漠。魅力名望的体验必须是轻松的,然而悖论的是这种轻松是建立在极大的不轻松基础上的。第四,它需要能够同时体现矛盾性质的能力,从而造成了一种难以化解的张力:“坚强和脆弱、天真和经验、个性与典型并存。魅力名望的拥有者在这些相互排斥的选项间保持一种危险的平衡,像一个被悬置在那里的钢丝绳上的单脚舞者;而等待落下的那种入神的紧张感非常适于人们屏息静气的观瞻”(洛奇 2007,8)。

理解魅力名望,重要的是要看到它是以也是物的人为中心的。他们是“某样东西”。他们存在于媒介化想象的王国中,作为媒介刺激了人们的进一步探索,引起人们欲罢不能的渴望、欲望、识别。因而,他们需要足够得“小”才能与个人记忆密切关联,需要足够得“大”才能满足公众想象中的希望、欲望和需要,而这些公众的期望经常是矛盾的,他们依据这样一种原则:“最有魅力的名流仅仅存在于我们的想象中,即使我们到处看到他们裸体的样子”(洛奇 2007,22),出于探索的需要而结合在一起。

当然,我们在历史上可以看到各种各样的引导想象力的方式,几乎每种方式都源于有关模拟塑像的宗教观念。模拟塑像的树立往往是同某种思想(如,君权神授)结合在一起的,而与人(如:圣人、烈士、国王、女王等)的关联性是非常模糊的。

但是,发生改变的不仅仅是人物角色的内涵。以人物为中心的客体世界不仅仅是人物背景这种模式的印证,而且也有了自身的存在。17 世纪的剧院开始了精致客体世界的建构,其中的道具也有了自己的生命,它们是作为一种不稳定的、暂时性契约的形式存在的,跨越了无生命的客体和有生命的主体之间的界限(索弗[Sofer] 2003)。这种趋势自从荧屏传媒发明以来,特别是随着数字传媒的出现日益增强,甚至接下来在所创造的一些境域中名流本身会成为附属品:“除了表面上对同代人的社会性自我观念具有重要作用外,并无任何实用性”(洛奇 2007,55)。在正在创建的名望境域中,对名望情动领域的间接探索与它们的诱惑力是不相干的。对这些模拟塑

像多层面的了解可以增强人们的兴趣和渴望，可以印证或者质疑某些自我观念，而这些模拟塑像也因此能够传达出越来越多的信息。

魅力名望既非人亦非物，而是某种居于二者中间的东西，一种难以获得的现实，一位想象的朋友，一个附属物，一种出现在想象中、值得探究、为己所有的精神意象，某种这个世界里仍有争议的东西。一位名人的性格某种程度上可能会影响他的外表和给人的感受，而各种各样的彩色物质亦是如此，其中很多处于活跃和惰性的临界地带——衣服、珠宝、头发、皮肤、血肉都有各自的功能。这些彩色物质是构成魅力名望现状的重要组成部分，是一些充满活力的、不断言说各种意义的构成物；“至少我们认为我们在魅力之人身上所看到的是有关物体的整体外貌，即魅力媒介承认并栖居其中，具有排他性的东西”(哈曼 2005,138)。显然，在这篇短文中不可能将这些有助于构成整体外貌的每一种彩色物质一一列出，因而在此只列举一种——头发。事实上，头发占据了身体的一条分界线。它是身体最容易改变的部分。它生长，因而必须理剪。它可以烫弯、剃除、染色、拉直、涂油。在一生中它会改变颜色。“再也没有所谓的‘自然’发式。但是否以前有过呢?”(考克斯[Cox]1999,269)。

希拉里·克林顿曾对耶鲁大学2001届毕业生作过一次著名的演讲，其中包括如下这些苦中带甜的话语：

> 今天，我必须对你们说的最重要一点是，头发很重要。这是人生中的一个经验，我家里没有教过我，韦尔斯利和耶鲁法学院也没有教过我。你的头发，会向你周围的人传递出重要信息。它会告诉人们你是谁，你代表什么。你对这个世界的希望和梦想……特别是你对自己头发的希望和梦想。你的鞋子也是如此，但是头发的确更重要。总之，你们一定要重视它，因为人人都会关注你的头发。(2001)

这些话语可以以各种方式加以解读：一种女权主义者痛苦的号叫；一种对现代政治，更是对整个社会肤浅本质的谴责；一种过分注重外表带来的教训；一种对头发具有解构可能性的进一步说明。但是我的方式有所不同，它是一种接近名望主体的方式。因为希拉里发现，“头发所施加的魔力比配饰和服装更大，一方面因为头发兼具配饰和服装二者的功能，另一方面因为头发属于(看上去属于)有发者的身体”(洛奇 2007,117)。换言之，头发作为审美客体和制造公共领域私密关系的综合物，应该说是有魅力的(麦克拉肯 1996)。

长期被忽略的头发才刚刚开始被详加探讨。而头发已经成为产生魅力的关键性瞬间，部分原因在于新技术的出现让头发越来越具有美学表现力。一般而言，头发会

随着重大技术变革而出现变化。在过去,长期以来所谓头发技术是指假发。当然,假发所涉及的历史是漫长的,而现在已经变成广泛使用的许多虚假形式的头发。但是,自 19 世纪末以来,随着各种各样技术的出现,可以利用生长中的头发做一些类似假发的东西。首先,头发是可以染色的。因此,例如,尽管过氧化氢在 1818 年发明,但是直到近一个世纪以后,当欧莱雅 1909 年首次将染发商业化,才开始用于化妆(考克斯 1999)。最初,头发染色是被人瞧不起的。现在,据估计,几乎有一半的妇女染发(考克斯与维多斯[Widdows]2005)。同样,现在头发可以烫卷、拉直,而这在历史上是做不到的。例如,制造永久性卷发可以追溯到世纪末巴黎的马塞尔波浪和 1909 年永久性波浪的发明。那么,人们也可以按照以前做假发的样子进行剪发。有时这些发明是可以相互影响的:20 世纪 30 年代当留短发成为时尚,才真正开始了烫发。最后,其他各种头发技术都成为普遍的标准,像吹风机(1920 年出现,直到 20 世纪 50 年代才变得普遍)、香波(可以追溯到 19 世纪 70 年代)以及护发素(19 世纪末发明,但直到 20 世纪七八十年代才首次出现了现代形式)。

魅力名人利用这一技术来打造新的外表,通过与其他配饰的结合创造某种特定的外表形象。名人发式经常被看作他们自身的发明,是可以追溯到 20 世纪 60 年代,服装和头发密切搭配的产物。发式已经成为推行新的名望面目,重新定位老发式,制造签名(魅力名望标示系统的一部分)的一种手段。反过来,这种系统也可以由消费者进行探索。因而,"我们极力模仿魅力名人(的服装和外表),对我们中的多数人而言,最容易拷贝的是他们的发式;理成某一明星的发式具有一种变革力量,可以在电影和电视剧演完以后让认同感继续保持很长一段时间。带着从服装杂志上撕下的明星照走进美发厅,对许多青少年而言是一种成人礼仪,而且自好莱坞的明星制存在以来一直如此"(考克斯与维多斯 2005,113 - 114)。

结 论

在某种意义上,我的概述可以看作谢尔顿·沃林(Sheldon Wolin 2008)所谓资本主义极权主义的另外一部分,他在书中回顾了阿伦特在《极权主义的根源》中提出的极权主义驱动力的概念:"极权主义的侵略性并非产生自对权力的渴望……也不是为了利益,而只是出于意识形态的理由:使世界达到连贯一致,证明它的各方面超意义是正确的"(1958a,458)。但是,我认为,那样的话就会赋予超意义过多的力量。

同样,有关"本体论主宰"(拉什与卢瑞 2007)的描述对我来说似乎又太过强烈。资本主义的新形式似乎经常可以无所不包,情况确实如此。但是,这种体制除非有一

些漏洞可以让新奇的东西穿过,否则是行不通的。或许,资本主义可以利用审美力及对美的渴求产生的动力来探索对自己有利的东西,但是如此一来,结果只能使它伴随这样一种风险:其探索会步入充满敌意的境地。

同样重要的是,对消费者的大量实证研究表明,很多人将消费看作赠送及分享礼物的重要组成部分,同样也有很多人对魅力着迷,但上述描述忽略了这种实证研究。另外,很多消费者试图把他们的消费与道德律令联系在一起,尽管有时是半心半意的,有时是错误的,但确实显示出人们对消费本身不再一味盲从。人们或许将这些做法看作无关紧要的,但是有时它们的确发挥了巨大作用,比如,18 世纪消费者最初对糖的抵制最终演化为反抗奴隶制的一部分(另见特伦特曼[Trentmann]2007)。并不是每个人都被魅力及其他诱惑力之类的世俗魔力所欺蒙,但是有时即使心肠最硬的人也会感受到它的牵动——在冲动购物时,当看到一个对他们幻想中的人物表示崇拜的小标志时,当看到一个在房间里摆放得体的物体时。

因此,或许理解消费资本主义的一种较好的方式是将其看作一系列相互交叠的情动领域的组成部分。或许建立反制措施的最有效手段是从美学上对这些领域加以调整。例如,贝尔克([Belk]2007)认为,分享是一种文化上的习得行为,这种行为以各种方式向外传播,并且随着诸如信息、形象以及思想之类的无形商品的兴起,应该能够推动一种更加宽泛意义上的分享,特别是以此活动为目的对审美愉悦物品的设计。当然这些商品有其自身的诱惑力。我们所面临的挑战是建立这样一种魅力,但我们知道这是可以做到的,而且是必须做到的。

情动的未来
——重新发现实在性中的虚拟性

[美]劳伦斯·格罗斯伯格[1]/文

访谈者:[美]格雷戈里·塞格沃思、[澳大利亚]梅丽莎·格雷格

濮玥/译　王行坤/校

在《文化研究的情动声音》(*Cultural Studies' Affective Voices*)中,梅丽莎·格雷格(Melissa Gregg)将劳伦斯·格罗斯伯格(Lawrence Grossberg)描述为在文化研究界意识到"激情(passion)、感情(emotion)、情动(affect)是新的政治学前沿"的"主要人物"(格雷格,2006,105)。早在作家和理论家蜂拥而起研究情动理论所给予的种种可能性前,格罗斯伯格已经率先利用"事件地图[2]"(mattering maps)和"情动联盟[3]"(affective alliances)这样的理论去理解日常生活中大众/流行文化的意义。在他 2005 年的新作《陷入困境》(*Caught in the Crossfire*)中,格罗斯伯格继续预测到美国新保守主义者力图利用美国民众弱点及其"怀柔远人"的方式。有丰富的跨学科证据表明,并不是只有这本书的合编者支持格罗斯伯格的观点,例如在《忘我地狂舞》(*Dancing in Spite of Myself*)一书引言中,格罗斯伯格谈到,"政治性的知识分子别无选择,他们只有进入到围绕情动的斗争中,才能表达新的关怀"(格罗斯伯格,1997b,23)。在这一长篇访谈中(主要转录自 2007 年 4 月于拉里客厅进行的、为时三个小时的讨论),我们邀请了格罗斯伯格,通过和围绕大多在这一读本中得以探讨的概念域(conceptual terrain)来回顾他自己的研究之路,并请他展望情动理论的未来。

格雷戈里·塞格沃思和梅丽莎·格雷格(以下简称塞和格):你和情动邂逅的故

---

① 劳伦斯·格罗斯伯格:美国最具影响力的文化研究、大众文化研究、传媒研究学者,1994 年起在美国北卡罗来纳大学教堂山分校任传媒研究教授,现为传媒研究杰出教授,文化研究中心主任。他自 1990 年起主编《文化研究》和《公众文化》杂志,著述颇丰,如《我们将逃离此处》、《陷入困境》等。

② 事件地图,是格罗斯伯格在组织情动理论时常用的概念,他以此来定位个体在世界中的身份所在。事件地图定义了什么事件对人们重要以及以何种方式、何种强度重要。事件地图就如同投资档案,它涵盖着不同的投资种类,这些投资种类拥有不同的功效,并且能够被改变和重新定位。事件地图能够使人们感受到,他们拥有自己的计划并且他们能够掌控自己的生活。

③ 在格罗斯伯格看来,"情动联盟"是一个关于具体物质实践的和事件的组织,也是一个关于开启并建构我们情动投资空间的诸种文化形式和社会经验的组织。他认为,特定文化形式的参数是根据"情动联盟"的生产来赋予功效的。

事是怎样的？能够回忆起何时第一次接触情动吗？是通过海德格尔？弗洛伊德？尼采？斯宾诺莎？德勒兹？还是其他人/事？另外，你对情动及其形式的认识是否有一个发展过程？如果有，你会如何总结你认识过程中的这些变化？

劳伦斯·格罗斯伯格（以下简称格）：这是一个好问题。（停顿）我想我初次"邂逅"情动可以说是在雷蒙·威廉斯（Raymond Williams）的感觉结构理论中，以及理查德·霍加特（Richard Hoggart）在试图根据像在特定时空中的"可感性存在"（what it feels to be alive）这样的东西，来界定文化研究的问题时所讨论到的。通过一种低水平的遭际——我对称其为"论争"迟疑不定，因为我既不够自信也未拥有足够的学术能力去与人论争——但是我感觉到，文化研究脱胎于阿尔都塞意识形态理论的意识形态问题和经验观念之转向，实际上并没有处理威廉斯在感觉结构中所研究的难题性。我一直希望说明这个观念，即霍加特的"感觉之物"（what it feels like）以及威廉斯之"感觉结构"——从某种角度看要比阿尔都塞意识形态观念以及现存的关于经验的理论所捕捉到的东西更加广阔。

目前，一定程度上，我的上述观点由两件事情决定或塑造。第一件事情是早些年我在伯明翰大学对流行音乐的兴趣。我从来无意开拓一种流行音乐研究领域，但是我很想弄清音乐为何在反文化（counterculture）中如此重要。更进一步讲，在更为广阔的战后青年文化的语境中，音乐为何如此重要。我对它如何起作用，正在做什么，如何运作很感兴趣。当我到了伯明翰大学，我或多或少地明白，这从某种角度说与威廉斯和霍加特试图谈论的感觉结构是大有关联的。而在某种程度上，流行音乐比其他媒介文化的形式也许更明显地接近感觉结构。

因此，我的研究路径很可能在我以音乐为客体进行专业研究时，就业已决定了。因为我相信表征理论、意义理论、意识形态理论对于理解音乐帮助甚微。在我的早期写作中，我开始提及情动。现在，当我回顾当年的写作时，我觉得当时我不知道何为情动。但是我想我是从弗洛伊德处获得这个概念的，因为我本科师从诺曼·布朗（Norman O. Brown），我和他共同阅读弗洛伊德。当然，布朗的精神分析版本和我们后来从拉康处获得的版本很不同。他的观点更近似于威廉·赖希[①]——以及德勒兹式的和尼采式的理念——而非我们今日认知的那些精神分析。但是在布朗那里有投注（cathexis）的观念（对情动的投资）。因此，我想那是一些我所利用的东西。

但是我认为在此另一个重要的决定是：我在伯明翰学派发现阿尔都塞之前离开

① 威廉·赖希（Wilhelm Reich），美籍奥地利精神分析学家和社会学家，师从弗洛伊德，但结合了弗洛伊德主义和马克思主义，提出了"弗洛伊德主义的马克思主义体系"。代表性著述有：《性革命》、《文化斗争中的性行为》、《听着，渺小的人》等。

了那里。他们的路径就是深入阿尔都塞学派的观点，而后从阿尔都塞出发……好吧，我觉得某种程度上，有一些人从来都没跳出那些观点。（笑）而当我去了伊利诺伊大学读研究生，师从吉姆·凯瑞[1]……作为不同于伯明翰学派的研究路径，我跟随凯瑞阅读实用主义、习性理论、皮尔斯，以及海德格尔。一段时间后，我与斯图亚特·霍尔以及当代文化研究中心（CCCS）[2]重新取得联系，他告诉我，"我们一直……全部都是阿尔都塞。这里是一些文章和书籍。"我只好坐下来阅读阿尔都塞。但可能那时我已经被"污染"了。我发现阿尔都塞是一个极端唯理主义者，过于注重表征、并且将自身局限于"表意体制"的狭窄观念中。但是我们无疑围绕葛兰西以及当代文化研究中心对其作品的再解读而重新建立起联系。

我认为海德格尔是至关重要的，他引入了日常生活观念和模糊的经验观念，当然还有在世存在（being-in-the-world）的概念模式，而这些并不能简单地为意识形态所决定。海德格尔同时还引入了尼采。布朗是尼采主义者这件事对我影响很大。无论如何，尼采的"权力意志"概念以及来自"意志"的情动概念或许是我的第二大资源。并且，我认为它描述了一种空间，我总是在这一空间内运作，但仍然不能解决问题。这是情动的尼采式的空间，一如情动的德勒兹式的空间，它是一种本体论的空间，而精神分析的空间是一种经验的空间。这和**情动**（affectus）与**情状**（affectio）[3]的关系相同吗？一种是本体论意义上的——这就是布莱恩·马苏米（Brian Massumi）一直以来在书写的：情动作为一种感染/影响且被感染/被影响的能力（或者"affectio"）——于德勒兹和尼采而言，这就是现实之本体论性质。但是，实际上，这是我**从来**不感兴趣的！我感兴趣的是一些效果形式的子集，我想这也是弗洛伊德在其最早期作品中所致力研究的。对我而言，另一位使得我进入这一切的人是保罗·利科（Paul Ricoeur）。我在芝加哥大学师从保罗·利科学习了一年，他所谈论的东西最终变成了其著述《阐释的冲突》（*The Conflict of Interpretations*），以及他自己对于弗洛伊德的解读。他给了我弗洛伊德早期关于精神装置之液压理论的文章。

塞和格：那么，随后是弗洛伊德的《科学心理学项目》（*Project for a Scientific Psychology*，1966）以及……

格：是的，我非常喜欢它。并且我认为**它**实至名归。这是一种唯物主义的投资的

[1] 吉姆·凯瑞（Jim Carey），曾任伊利诺伊大学香槟分校传播学院院长，美国《传播》杂志主编，美国新闻与大众传播教育协会、美国新闻记者协会主席。代表性著述：《作为文化的传播》、《转变时代观念》等。

[2] 当代文化研究中心：Centre for Contemporary Cultural Studies，缩写 CCCS，1964 年由理查德·霍加特在英国伯明翰大学创立。当代文化研究中心旨在研究文化形式、文化实践和文化机构及其与社会和社会变迁的关系。其重要理论家有斯图亚特·霍尔、菲尔·科恩、约翰·克拉克等。

[3] "affectus"一般英译为"affect"，而"affectio"一般英译为"affection"。

概念，并且不可简单化约为一种本体论范畴。它是一种系统，一种独特的安排，或者我现在称其为能够呈现多种形式且可以被重组的“机器装配”。一种可能性的范围。一种组织生活中的能量或投资的机器装配之虚拟领域。因此，一切都是围绕它展开的。

塞和格:那么，让我们更加具体地谈论德勒兹。你首次接触德勒兹的著述是在什么时候？是 20 世纪 80 年代早期在伊利诺伊大学的时候吗？

格:是的，是早期在伊利诺伊大学的时候。我第一次论述德勒兹是在 1982 年或 1981 年。我们一群人（查理·斯蒂瓦尔、马蒂·阿洛、詹妮弗·斯莱克等）开始一起阅读德勒兹和迦塔利。我们从《反俄狄浦斯》(*Anti-Oedipus*, 1983)开始仔细研读。我非常喜欢它。我喜欢他们的作品，作为一种哲学——一种激进的反康德主义哲学，阐述了一种不同的现代性，或者说阐述了理解多重现代性可能之可能性的哲学。并且我喜爱它的词汇、工具，这使我开始理清我工作中的一些经验和理论问题，以便于去理解不同情势语境中的诸种文化形态。说实话，我并不十分担心我的词语以及我理解德勒兹和迦塔利的方式，是否是对他们工作的“正确”解读。可以说，我将他们（以及福柯）连同他们的工作，视为一个能够在多重“层面”运作的工具箱。不像一些人，我不希望仅仅持有一个工具并且到处使用它（我印象中至少一些关于“治理术”的研究工作就是这样的）。即便如此，它仍然是一个可操作的词汇，我可以理论性地、分析性地运用它去描述自虚拟性中生发出现实性——或更合适地讲——实在性的不同方式。因为我认为这就是德勒兹和迦塔利提出的问题:生产特定现实配置的机器可以说是什么？因此，利用《反俄狄浦斯》，我开始思考三种机器装配模式的不同之处:一方面，是在德勒兹和迦塔利的术语中，分配和生产内容及表达——或更宽泛地讲——物质性和话语性的层级化装置;另一方面，是运作和组织内容及表达，将构形辖域化（生产和绘制地点和空间），并且对构形进行编码（铭写差异）。我所理解的这些不仅是多元的，而且是不断变化的——例如，它们不仅是辖域化的（territorializing），同时也是去辖域化[①]和再辖域化的。

在我刚刚完成的一篇关于“语境”的新文章中，我的论点就运用了这些模式或机器，来展示至少有三种建构语境的方式。我称其中之一为“情势的”（conjunctural），即关于语境之多元决定论的马克思主义观念。因此，所有关于物质的、社会的、经济的、文化的实践形成了情势的关联性，或者雷蒙·威廉斯在定义“文化研究”时所说的，

---

① 辖域化、去辖域化和再辖域化是德勒兹和迦塔利用以说明一切存在物的生存和演变状态之重要概念。在两人看来，一切存在物均有某种内在的“欲望生产”的力量，而辖域化和去辖域化则分别对应着抑制和释放这种欲望生产的不同状态。他们创制了一种“辖域化—去辖域化—再辖域化”的游牧式的概念结构，以解释其差异性哲学，并将其运用于对当代资本主义社会矛盾之分析中。

"一种整体的生活方式"中全部要素间的关联。目前,我试图理清,将这第一种语境主要描述为建立了一系列多元决定关系之"编码机器"的结果,是否会有意义。

但这和威廉斯试图从多元决定语境中"抽象"(此处缺乏更好的词汇)出来的东西并不相同。威廉斯试图将这种关系重新描述为他所谓的感觉结构,某种意义上处理的是更为现象学的问题,即你如何**经历**(live)这些关系。另外,对我而言,这似乎是"日常生活"的领域。并不是说有一种单调同一的日常生活。它并不总是相同的,而是一种关于"人们如何生活"之领域的历史性接合[①]。日常生活并不仅仅是物质关系;它是一种感觉结构,这也就是我想要定位情动的地方。这就是我所谓的"辖域化"。这关乎你如何跨越那些关系、你能够和不能投资之处、你能够止步/休息之处和你能够移动并建立新关联之处、何种事物重要以及以何种方式重要。我在《我们将逃离此处》(*We Gotta Get Out of This Place*,1992)中称其为"结构化流动性"。无论如何,威廉斯不能逃避这个假设,即这两种语境的层面或维度中具有对应性。

并且这些不同于对一种语境的本体论建构。这里我想要再次运用德勒兹(以及海德格尔)。尤其是以德勒兹对福柯的解读,去论述机器装配首先是层级化的。他们在一个特殊的时刻建构了现实的本体论,一种历史性的本体论,即建构了——用德勒兹式的术语——内容和表达的层级(strata),或者用福柯的术语,在同样的层面上存在的"可言说的"和"可见的"。它们构成了人口以及行为的形式,并借此建构了某种——如果你愿意这么说的话——话语性和物质性之间特定的关联性。

正如我所言,当我了解情动概念的本体论用法后,我试图将情动作为辖域化的功能定位在第二套语境中。显然,对于特定语境或现实的完整描述应该包括全部的那些语境或"机器":编码、辖域化、层级化。这是我一直以来想提出的问题:构成我们生活方式的机器装配或话语体制究竟是什么呢?情动的可能性及其对情势与历史性本体论的接合。并且我认为有很多情动装置的形式以及它们之间的接合形式。

我认为这一点直指文化研究工作的一个共同失败之处,一定程度上也是很多批判理论和分析的失败之处:既未能分析性地区分那些语境,又未能测绘其实在性与虚拟性的接合。也是在这一点上,我不赞同一种经常在具体工作中使用德勒兹和迦塔利的方式,即从一套本体论概念飞跃到一种经验性和情动性语境的描述。我想这就是我与我所崇敬的学者,如布莱恩·马苏米和奈杰尔·斯里夫特(Nigel Thrift)的不同之处。但让我们用一个不同的例子来思考,一些地理学的学者主张,平面化的本体

---

① "接合理论"是由后马克思主义代表人物拉克劳率先发展、由斯图亚特·霍尔引入到文化研究、并由格罗斯伯格进一步深化的重要概念。格罗斯伯格视其为"文化研究从传播研究模式(生产—文本—消费;编码—解码)走向一种情境理论"的关键性过渡。在他看来,接合即是在差异性中产生同一性,在碎片中产生统一,在实践中产生结构。接合将实践与效果联系起来,将文本同意义联系起来,将意义同现实联系起来,将经验同政治联系起来。这些关联本身又会经历不断完善的过程。

论概念排除了作为纵向范畴的标度现实(the reality of scale)。这于我而言,就如同简单地忘记了德勒兹式分析中大部分经验工作必须涉及组织平面/层面,于此,这一标度不仅是真实的,而且是非常有效的。

对我而言,从中生发的另一个问题(笑)是情动实在囊括了太多领域,即使是在这个生活现实的第二领域、或者我现在所称的辖域中,情动囊括的范围仍然太大。有太多的形式、功效、组织和装置被囊括其中。

塞和格:是的,这也是我们将要问及的:有没有可能情动自身已经被理论过度投资了?情动是否有一种方式能够令人们脱离困境,正如你有时论及理论所说,理论能够通过某种方式使人们脱离困境?

格:是的,我认为这种说法很好。我确实认为情动能够使人们脱离困境。因为它现在太频繁地被作为一种"魔法性"术语加以使用,所以让我们说,如果有些东西具有非表征性的功效,那么我们就可以将其描述为"情动"。因此,我认为很多理论化表述忽略了更困难的工作,即明确情动的不同模式和装置,或者将情动与其他种类的非语义学意义上的功效相区分,或者如我所说,分析本体论层面和"经验"层面的接合点(由此分析本体论层面和"经验"层面的差异,以及人们是如何从本体论层面和"经验"层面获得东西)。

如果我们试图整理出一种情动理论,我认为上述最后一项将是个令人困扰和关键性的问题。正如一些学者称这个世界是"块茎式的"(rhizomatic)[①]。这个世界不是块茎式的!我的意思是说,作为虚拟之物,这个世界是块茎式的。在一致性平面上,这个世界是块茎式的。但是总有一个组织平面/层面需要你去描述,因为那是需要你去辖域化和解码的东西,那么随后它肯定会被再辖域化,并且你当然永远不能回到一致性平面。[②] 无论德勒兹和迦塔利是否认为你会成为无器官的身体,我从来都没有这种欲望……并且无论如何,我也并没有看到这有什么特殊的政治性。

塞和格:但是这些层面(虚拟/实在或一致性/组织性)是彼此分离的吗?还是说它们以斯宾诺莎的一元论的方式坚持并置?我的问题即,有没有思考两者关系之空间性(spatiality)的另一种方式?

格:是的,我确实假定这两种层面是一回事。它就像尼采的意志:它是任何经验现实之所以可能的本体论前提。但是这不意味着它是任何经验现实的描述。可能性

---

① "块茎式"是德勒兹和迦塔利在《千高原》中提出的概念,用以形容一种四处伸展、无等级关系的模型。"块茎"作为一种开放的系统,强调了知识和生活的游牧特征。德勒兹和迦塔利借助这个概念反对组织建构中的总体化倾向。

② 对吉尔·德勒兹和菲利克斯·迦塔利(1987,506-8)而言,一致性平面/层面(the plane of consistency)是一种总体性中的全部元素之虚拟共存,并且这些元素都处于它们真实的、既个体又集体性的原力(force-potential)之中。组织平面/层面(the plane of organization)是处于可以进行经验性描述和历史决定的诸种配置中的各元素之实在性安排(同样参见德勒兹 1988a,128-129)。——原文注

的超验性前提和那些前提的实现之间是有区别的。因此，我认为情动有时候使人们脱离困境，是因为它使人们回归到能够逃逸的本体论中。并且，它经常是以生产一种彻底去辖域化的政治作结，而我从来都不太喜欢这种政治。

但它很大程度上也令我脱离了困境，因为我们需要做的就是从事这份工作并且重新思考它。你知道《千高原》(*A Thousand Plateaus*，1987)中德勒兹和迦塔利谈及表意体制那出色的一章，或者福柯本来会称其为不同形式的话语装置的。机器装配生产了不同种类的功效。我们知道这一点。福柯和德勒兹也会这样说，你知道斯宾诺莎也会这样说的。这些功效中的一部分可以聚集在一起成为情动。但随后你需要明确特定的表意体制及其产生的特定的机器功效。

在谈论情动的学者的太多工作中——或者至少是我在阅读其中一些论述过程中的感受——存在一种情动直接作用于身体的功效。尽管屡遭否认，我仍然要指出对于布莱恩·马苏米近期工作的感受，如他关于恐怖预警的颜色编码的研究，我认为这是在重复一种已经过时的媒介效应模式。你知道，当你向人们摇晃这些灯时，人们会产生某种身体反应。好吧，实际上没有！情动随即成为作用于身体的一种神奇方式。当然，这其中有中介过程，但是它是机器性的。它通过组织身体和生活话语的诸种机制，通过组织日常生活，随之生产具体种类的功效。情动的诸种组织可能会包含意志和注意力，或情绪，或取向，也就是我所称的"事件地图"，以及各种文化和现象学意义上被构建的感情体系。我这样说是因为我不确定感情能够简单地被描述为情动，甚至描述为情动的配置。我总是认为，感情是情动和意识形态的接合。感情是试图去理解某些情动生产的意识形态尝试。

因此，我不认为我们已经完成了解析一切被归结为一般性情动观念之物的实际工作。基本上，它变成了一切非表征和非语义学的东西——这也就是我们现在称之为情动的东西。因此，是的，我认为你是对的：它使得我们脱离困境，因为这样我们最终就不需要寻找到具体性。

塞和格：关于感情和情动，有很多女性主义的研究。同时在情动理论内部，也有学科内和跨学科——如哲学、心理学、批判的种族研究以及女性主义立场理论等等——之间的确定差异。我们尤其想到，女性历来与感情和歇斯底里相关联，这是一种更广泛的努力的组成部分，这种努力试图区分出一些不能进行理性思考、因此不能从事学术实践的特定群体。考察情动和感情的历史轨迹，这两个术语在过去，甚至直到今天，都是用来无视和轻视他者的；在对情动和感情进行理论化时所出现的持续不断的部分困难，在一定程度上，难道不就是来自这一原因吗？

格：如同你所指出的，目前有很多跨学科和政治形态的著述。其中一部分是非常重要且理论性很强的，我也从中获益匪浅，虽然我仍然认为大多数著述理论性还不

够。大多数著述或者是特定感情的现象学,缺乏将“感情性”(emotionality)建构为在世存在的状态或方式,以区分于其他模式;或者是基于精神分析视角的拓展和阐释,这于我而言是对情动之概念化的过于窄化的运作,这种运作似乎从本质上假定,情动的唯一来源和配置就是力比多式的欲望。

另一方面,这里有一个重要问题,即为什么“情动”连同其他概念,如感情和身体,在欧洲现代主流思想传统中遭到一致忽略。我想答案的一部分毋庸置疑,即女性主义者所认为的,那种视女性为次等生物的想象;这种想象假设,性别差异通过一系列二元差异自我显现:理性对感性,思想对身体,等等。我认为这是答案的一部分,但也只是部分。一方面,不将情动作为可进行理论化的范畴的现象并不局限于欧洲现代主义思想;另一方面,在欧洲现代主义思想中,有一些时刻,一些非常重要的时刻,当其时,理论化某种情动观念(通常比简单的感情含义要广,或者不同于简单的感情)的尝试很好地扰乱了主流传统。我认为我们应该以更为复杂和缜密的方式来思考这段历史。

塞和格:那么你是否认为,那些对威廉斯及其感觉结构的部分批评——尤其是霍尔在他的“两种范式”时期所作的批评——的确是因为威廉斯无法以一种非常具有说服力的方式巧妙处理那种关联,即你试图在本体论和经验层面之间建构的关联?或者,换个方式问这个问题,你曾经在“感觉结构”里看到(今天依然看到)困扰至今的不足吗?

格:好吧,你知道我认为……最简单的说法就是威廉斯不是一个理论家。他从未将“感觉结构”理论化,因此,事实上,我们并不明确知道它是什么。但是,在《政治与文学》(*Politics and Letters*, 1979)的访谈及其后期作品的讨论中,他的确以更加激进的方式重新定义了感觉结构,并且将其早期的感觉结构观念批评为跨越社会生活多重维度和地域的同质化表达。现在,我对其后期作品更加感兴趣,其中感觉结构明显更多地与“新生事物”相关联。在《政治与文学》中,他视情动结构为可存在者(the livable)与可论述者(the articulatable)之间的关系。对我来说,这是对福柯关于可言说者和可见者间关系之生产的概念的回响。感觉结构关乎意指作用和表征的阈限,以及未被意指作用或表征观念捕捉到的话语性生产中的“溢出”(excess)(即使我讨厌使用这个词)或“剩余”(surplus)。我认为,这是福柯在某种程度上,通过讨论非符号学功效的话语所希望得到的。因此,我认为能够被有意义地提出或认知,同可存在者之间的鸿沟的观念,是讨论这一问题的更加有趣的起点。并且,对我而言,这与现代性观念和日常生活观念以诸多非常有趣的方式相连接。

塞和格:是的,关于情动的全部讨论,与你长期以来对康德式现代主义的兴趣和批判是相互交织的。从这个角度看,有一篇你早期的重要文章,或许是 1982 年于《符

号学》上发表的《经验、表意与现实》(*Experience, Signification, and Reality*，收入格罗斯伯格 1997a,70 - 102)。你似乎常常会回到这篇文章，去寻找走出或围绕特定康德式问题的方式。

格:我的理论性尝试一直致力于走出康德式哲学——我相信这也是德勒兹和福柯一直在做的事情。当然，批评康德式哲学普遍化了一整套具体的知性和知识，是很常见的，但我一直试图说明，康德影响的深层结构——如果你愿意那样说的话——仍然很有市场，甚至是在诸如德里达这样很有影响力的、重要的思想家的工作中。跨越一系列议题、逻辑和假设，我一直试图考察建诸于多样性和肯定性观念之上的其他思考方式之可能性，这种可能性将认识到话语性功效、能动性和中介的复杂性。并且这一直平行于、或关联于我重建美国(西方、世界，等等)"未来"之可能性的努力。在我的认知中，一定程度上，文化研究工作的一部分方法，就是试图提供对重建未来之语境的描述，我称之为"希望语境"(context of hope)。那么，人们就可以看见这其中被嵌入的东西，或者说，人们可以看到德勒兹主义者可能会称之为实在性中的虚拟性的东西——因此，人们明白了现实是自我创生的并且它将继续如此；所以，存在着关于这个世界的一种偶然性，它将开启诸多可能。但这不是通过一种乌托邦式的方式，它不会导向误解或指控，例如指控因为你想要逐步地到达"那里"，所以你是一个渐进主义者(gradualist)，诸如此类。我并不真的想要达到**那里**。我只是想走出那一步，并且希望那一步能够使得这个世界变得好一点，然后我们会理清那个语境是什么，并且迈出下一步。而这种实在性中的虚拟性，于我而言可以说一直都是被排除和低估的；在某种意义上，它被康德主义哲学和西方建构现代性理论的方式同时抹除了。对我来说，这就是联系的纽带——只有一种(只有欧美或北大西洋)成为现代的方式之观念，我们无法逃离它，我们也不能在其逻辑之外进行思考。

我想我一直想说，"难道就没有其他成为现代的方式了吗？若有，它们是什么样的?"那么，我想说德勒兹是一位现代思想家——可以说他的思想中有另一种现代性。同样地，我想说斯宾诺莎是西方产生的**唯一**一位最为现代的哲学家。但是当然，这是一种不同的现代性。这种现代性具有极为不同的根基、历史传统以及政治和社会历史……当然，它还具有截然不同的未来图景，不同于欧洲所生产出的其他任何模式。

塞和格:让我们继续你刚刚谈及的这种排除，这种无法在实在性中找到虚拟性的问题:你最新的著述,《陷入困境》涉及大量关于重新设想想象力的内容，在很多方面上，它恰恰就是寻找实在性中的这种情动虚拟性。它是一种位于他处的潜能，但是却几乎被系统性地清除了——不仅被康德式的现代性概念、同时也被右翼相当明确的政治性操纵所清除。在相当一段时间内，这也是你工作的一部分:新保守主义的崛起及其与大众和大众想象的交缠，尤其是自里根时代以来。对此的批评也是你在《我们

将逃离此处》一书中的一个主要论点，因此，这一批评……

格：……也是对左翼的批评。

塞和格：是的，但你对左翼的批评在《陷入困境》一书中更加严厉。

格：但即使是在《我们将逃离此处》一书中，对左翼的批评——同时在经济学和政治学方面——也相当严厉，好吧……你知道（笑）……也许这就是为什么没人阅读它的原因！若说这种批评在《陷入困境》中更加严厉，我想是因为，在两本书间隔的十多年里，左翼（是的，我知道这是一个有问题的术语）简单地放弃了任何分析或研究当前状况的努力，而这种努力是作为战略性回应的基础。结果，它放弃了任何进行战略性思考的尝试，放弃了与我及其他学者所谓大众（the popular）的联系，放弃了人们用以衡量和计算他们的生活及其所生活的世界的逻辑。并且左翼放弃了一切对话的理念，（因为）在这种对话中，他们会冒着发现自身错误并转变自身假设的危险。相反，左翼只是在绕圈子，认为自己已经明了现状从而陷入安逸，也不去要求更多的工作，并且他们继续占据着认识论、政治和道德的制高点。尽管声称民主，他们仍继续实践着一种精英主义和先锋主义政治，或者至少在我看来是这样。你或许可以感受到我的一些愤怒。

塞和格：你在《陷入困境》一书结尾不无讽刺地引用了里根的一句话：放马过来！你能够再多谈谈你目前所从事的、旨在重新设想想象力的这一观念吗？

格：是的，这是一种德勒兹式的差异——你知道，我是一个实用主义者：我倾向于运用理论家，并且，成为"德勒兹主义者"并没有运用德勒兹式的概念那么令我感兴趣——但是可能性和虚拟性的区别是至关重要的，并且我认为大多数关于想象力的理论都是关于可能性的理论。在这其中，乌托邦理论可以说是最典型的例证。结果是一种几乎从未植根于当下的政治。但是我认为人们必须要立足于当下，因为你是在当下寻得虚拟性以及偶然性……我认为它是根植于重新构想与经验分析紧密相连的想象力之可能性中的（如果可以使用可能性这个词）。想象力不能与科学、分析或对实在性的描述相分离。它需要被重新思考为对偶然事件的再发现，被重新思考为实在性中的虚拟性……对我而言，这种想象力的观念截然不同于任何左翼的想象力的概念。

同时，这与实用主义者多有关联。我认为增强想象力的方式并不是消除当下，好让你的思维自由流浪（姑且这么说），而恰恰是要强化你对于当下的理解。对于当下的更好理解是产生更好想象力的可能性前提。想象力包含经验性劳动。至少这是我一直试图理清的。

塞和格：在《陷入困境》中，你近期的工作当然突出了青年（youth）——好吧，你一直都很关注青年和青年文化，及其多样的活力和强度，尤其围绕着大众/流行音乐和

政治。而在某种意义上，你的近作《陷入困境》似乎提供了想象力、情动和青年之间的优先关联。詹姆斯·凯瑞曾经谈及你工作中的这条脉络，他认为你试图将"青年"作为一个与阶级、种族、性别或族裔(ethnicity)等等类似的范畴，引入到文化分析的视野之中……也就是说，同上述范畴一样，青年亦应该以其自身的方式并且凭借其特殊性得到承认。

格：是的……（长时间的停顿）……好吧，我并不认为自己添加了另一种身份或隶属的范畴（即使这也是部分事实）。我对青年感兴趣，部分是基于其在美国既占优势又矛盾的地位，我认为它能够开启进入和考察现状的独异方式。我确实认为，《陷入困境》比起我的其他作品，更接近于将青年概念视为一种需要被考虑的政治范畴。在一定程度上，这是因为在那本书中，有一种特定的——即便它或许是虚伪的——责任感：感觉我通过书写孩子们而建立自己的事业；于我而言，在这个时刻，我们中的一些人有责任为这些孩子的正在经历深刻转变的日常生活辩护。但是……它同时也是事关思考的问题，鉴于在美国仍存在大规模对孩子的情动性投入，也许有一种方式将这种投入与当代政治斗争相接合，可说是使人们重新投入政治。

塞和格：但是在这些陷入困境的孩子背后，在作为一个"范畴"（无论你是否认同这种说法）的青年背后，对你而言，有没有可能这种当下的围绕孩子的危机本身就是一种经验的标记？有没有可能有些别的东西，一种更大的、作为一种缩减的可能性前提、作为一种情动虚拟性的关于"青年"自身的声明……

格：是的，我当然认为这就是我现在描述的——也许至少在书中有所暗示的——现代性某种特定的配置或接合：在这种现代性中，青年/情动/想象力被格外紧密地关联在一起。

这是一种相当晚近的现代性配置，在我的历史谱系中，其出现可以追溯到后内战时期的美国，一直延伸到 20 世纪 50—60 年代（这一时期它占据主导地位）。因此，如果你重返前内战时期的美国或者 17、18 世纪的欧洲，你不会发现有认为青年具有特权的观念。你不会发现任何将青年等同为想象力的看法。你也不会发现伴随着进步等观念出现的对于未来的独特感受。

因此，是的，我认为我最开始并没有注意到——因为我认为我只是在描述一种后战争时期的语境——但是福柯是对的：人们只有在现实正在消失、死亡的时候才去描述它们。例如，你突然开始谈论"主体"，因为主体正在消失。另外，我以前没有注意到的是，这一可以追溯到 19 世纪晚期的配置现在正遭受攻击，并且早在 20 世纪 50—60 年代就已经间接地遭到攻击。人们并没有意识到它曾经、并且仍在遭受攻击。因此，你知道，我认为婴儿潮一代（对此的）立场是极端虚伪的。婴儿潮一代的成长伴随着独特的青年特权，而这种特权部分地建构了主导的社会构型，并且在他们自己的文

化中体现了一种具有些微不同之处的特权结构;而他们现在正冷眼旁观其他代际中那同样的青年范畴的去优势化(de-privileging),因为从某种角度看,他们成了转折点。我并不认为有必要责备婴儿潮一代,但是他们的生活已然标记出情动的变化机制,也就是现在,一定程度上,青年、情动和想象力之间正在脱节。

塞和格:那么,对你而言,接合青年、情动和想象力的或许可以说是一种经济的或政治经济的"抽象机器"。或许我们应该问:你认为将青年/情动/想象力接合在一起的首要因素是什么?

格:我想首先说明,这个接合是一个辖域化机器的结果,并且它包含了对社会事件地图的重构以及对日常生活的结构化。但同时,我得说,我认为这是当代理论化的一个阈限点,不是吗?我们,或者应该说我,还没有找到可以一方面谈论总体性、一方面谈论机器装配的多样性的方式。

因此,让我解释一下**它**,因为我认为这至关重要。让我这样来着手探讨它:我认为太久以来人们都在误读威廉斯。威廉斯并没有认为自己居于文化和社会传统中,也没有视文化研究为这一传统的延续。至少对威廉斯而言,文化和社会传统,作为对欧洲现代性的回应,也作为欧洲现代性的一个接合,开始于对总体性时刻的分离和物化,并且这种对社会性的碎片化和物化一直持续到阿尔都塞那里(在阿尔都塞那里,社会的诸多层面——经济、政治、文化——均被分离)。这也恰恰就是后来为德勒兹所批评之处。你不能以这种方式分离话语性和物质性,就好像它们本就在不同的水平或层面,以自身的具体性而存在。它们并不是在不同层面运作的。这就是他的水平本体论。这无关表征。这也无关超验性的表意系统。话语和现实在同一层面上,因此并没有文化与社会的分离,我认为威廉斯就是这么说的。并且这就是文化研究的含义:它研究整体的生活方式中**全部**因素之间的**全部**关联。在这层意义上,于威廉斯而言,文化研究并不仅仅是文化批判。它并非从作品中解读出政治意义,即使是以朝向其语境的姿态。它亦非以政治或政治价值分配作品,无论是好是坏,是激进是保守。它也非研究大众文化或大众文化的特定文本或次文本;它无关大众文化的政治经济学甚至意识形态。它是关于重建总体性的,关于组成语境的非同质总体性的诸种连接之复杂集合,或者它取决于你如何理解情势这个术语。只有这样,我们才能开启通往另类现代性的可能性。

在我看来,我们现在面临的挑战之一是如何开始重新思考总体性概念。我并不是指一种空间的总体性,好像它是一个封闭的系统,我所谓总体性是一种机器装配的复杂性,不断自我建构的现实之复杂性。我使用情势一词,就是将其作为多重矛盾的接合或凝缩。并没有一种单一的建构现实的图表——否则就将跌回到同质性。但在我看来,很多研究工作都是这么去做的。

也许关于这一问题的另一种说法，是我们仍然试图找到在接合理论中谈论“决定”的方法。我认为多元决定的概念非常有用，至少在它能够阻止倒退到简单化和化约的情况下。但从分析角度上讲，我不认为它能够将我们带到很远的地方(有点像威廉斯的“全部因素间的全部关联”……有用但不可能实现)。我现在正纠结于这个问题。一方面，我认为我们不得不追随福柯，例如，将经济视为其他实践的可能性的前提——不，应该是其他实践可能性的一个前提，但同时意识到文化也是经济的可能性的一个前提。因此，我们需要从接合的角度更深入地考察“可能性的前提”这一概念。另一方面，我对斯宾诺莎的表达(expression)概念很感兴趣，因为它将我们带回到与总体性的关联。它并不是黑格尔式的表达概念，但我同样不认为我所做的工作足以提出一种作为表达的接合理论。或者它是作为接合的表达吗？显然，我不想说政治经济学在与情动和想象等的关联中生产了青年。我想说这种配置是接合式的，且这种关联以某种方式在两者(以及很多方向)中起到作用，它位于一个被接合的语境，我称之为遭到攻击的自由主义现代性，在这个语境中，这些关联自我暗示并且帮助进行生产。这是我在书中试图展开的理论性和经验性的工作，关于绘制出接合、计划、斗争以及组织线和逃逸线之复杂性的实在工作。

但是当然，《陷入困境》失败了，因为它基本再生产了现代欧洲的总体性碎片——先是政治，然后是经济，最后是文化斗争和变革——并且它们只能在进行筹划/项目的竞争时，才能被归置在一起。如我所说，我还不知道如何组织这样一个筹划——并且，我只是刚开始进行理论化，研究如何通过对围绕现代性而展开的斗争之理论化的经验分析——来重建总体性，以此作为一种复杂的斗争装置来对抗“自由主义现代性”并争取其他现代性。

塞和格:那么，能否说在我们谈及情动与现代性的关系时，问题的一部分是：我们面临着思考他者和他性的新方式？考虑到情动似乎要求我们更多地考虑归属而非存在的问题……并且你在近期的工作中也简要提及过这个问题——经常通过阿甘本——并且你也把它当作绕过身份政治所提出的特定问题的途径……

格:是的，我近期一直感兴趣于建立一种虚拟现代性的不同现实化之可能——虚拟性中“成为现代的方式”，在这种虚拟性中，北大西洋/欧美的现代性视野就是其中一种带有其主导性的情动机器、情动机制、情动结构以及归属方式的实现方式。

我想要指出的是，人们的确以不同身份生活，但我想问，人是否需要从属于这种身份，至少在当今现代性形构中，身份总是必定与差异性和否定性相关联(这是一种非常黑格尔式的逻辑)？我并不是在暗示这种结构在特定的“现代”情势中是不真实的：但我同样不相信它们是必要的，不相信它们是归属的唯一现代方式。我一直想要争辩：不是！总会有一种方式，既接受人们以不同身份生活的现实，又存在实现他种

想象、他种归属方式、认同方式以及共同体方式之想象的潜能。如果你不能理论化这些可能性，如果你不能视当下的接合仅仅为多种虚拟现实中的一种实在性，那么我不认为你可以从事理解人们如何能够转移到另一套接合模式中的分析性和政治性工作。

因此，人们可以想象——保罗·吉尔罗伊[①]多年来如是说——你不能通过消除种族的范畴来消灭黑人。你需要消灭种族主义并且重建归属的生态学。这似乎是归属的不同形态，因为它并非建基于个体化的身份、差异和否定性观念之上。它可以说并非是康德—黑格尔式的。因此，我认为看到本体论、情动和情势之间的关联在此才是关键所在。当然，我将情动置于中间是有原因的——毕竟我想将其视为"中介的"要素——不是在康德意义上而是德勒兹意义上。

并且我将这看作是以一种很有趣的方式与"大众"相关联。我试图理清大众这个观念。在此我就可以将我关于现代性的观点引向大众观念中。我从来都不理解那些关于大众文化是欧洲现代性产物的论点。在大众还内在于且接合着价值和差异系统的范围内，它很可能是欧洲现代性的产物。

我关于大众的观点一定程度上复制了我对列斐伏尔如下主张的看法：日常生活是资本主义现代性的发明；我想再一次说，对**这种**配置而言，很可能是对的，但是难道我们就不能想象——或许甚至描述——另外的接合吗？日常生活的另类形构是什么？我们再不能把它们想象为唯一的可能性。我们必须通过考察他处有什么来想象它们，不仅仅在这里有什么，而且是在他处，在虚拟性中有什么，以此来进行想象。

针对大众，我有同样的观点——当然人们在欧洲现代性之前就生活在大众之中，尤其是当我们意识到，大众不能先验地化约为大众文化的范畴。我想要区分关于大众的具体的诸种历史接合（这也是最难的部分，即同时不让大众概念本质化，或者外在于其语境接合的具体性对其进行定义。这当然就是吉尔罗伊关于改变同质和反反本质主义（anti-anti-essentialism）的思想的要点，也当然是霍尔试图以激进的语境化方式来处理种族和种族主义的要点）。在语境中思考？但是这不就是文化研究的挑战——和不可能性——吗？

那么，第一个需要铭写的问题是：什么是大众？现在我正和一个小组合作，这个小组由我的一些同事和研究生，以及来自地理学和人类学的其他人士组成。我们称其为"重思大众"小组。它产生于发生在此处的两大文化研究学派的争论中。一派是我习惯上身处的（派别），其研究围绕霸权和国家政治。而另一派，其成员自诩——也

① 保罗·吉尔罗伊，英国文化研究学者，耶鲁大学非裔美国人研究系系主任，伦敦大学经济政治系教授。他著述颇丰，代表论述有：《黑色大西洋：现代性和双重意识》、《身份政治：从表层到小政治》、《后殖民的忧郁症》等。

确实如此——在文化研究中关注微观政治、无政府主义、世界社会论坛①、后萨帕塔②以及后西雅图政治。它有时被称为关于运动的运动。他们希望一种完全在国家政治之外以及独立于国家政治存在的政治斗争,因为国家政治已经内在地被污染了。他们试图想象一种不寻求权力的政治。这是一种实验性的政治,无论是其政治的风格与进程,还是其生活的风格与进程,抑或是其抵抗,皆是如此。我得承认我很同情其中一些论点(尤其是其微观政治及其虚拟性政治层面),但是我也得说,历史性地看,它经常是天真的,它并没有搞清什么是旧的以及什么是新的,并且它在很多方面只是20世纪60年代反文化的政治的回声而已,它并没有足够严肃地审视这种关系。

因此,一派在保卫某种自治政治,而另一派在保卫霸权政治。前者在一个会议上提倡将这种自治和实验性政治、甚至其生活方式引入到我们的生活中去。而后者则说你们难道不是要争取人们对这个筹划的支持吗?这样不就是运作于大众之上,以及通过大众来运作的霸权政治吗?关于两个学派建立友好关系,从而建构一种新的后自治主义政治的可能性,我们尝试进行了一场对话……

塞和格:并且不是后霸权主义的?

格:……政治。好吧,或许你也可以称之为后霸权主义的;对于这一点,我并不那么确定。我认为如果要在当下语境运作,那么我们应该多少重新阐释这个概念。无论如何,我需要承认那次对话进展得并不像我所希望的那么顺利,那么富有成效。(笑)所以,当然,我做了我一直以来所做的事情。我建立了一个团队并且说:"让我们从语境出发来思考大众。"因此我们开始重读霍尔的《解构"大众"笔记》(*Notes on Deconstructing 'the Popular'*,1981),我们开始谈论它,并且开始思考,如果我们将这篇文章视为对特定语境的特定介入将会如何。这篇文章写于20世纪70年代晚期,发表于20世纪80年代早期,它关乎撒切尔主义的兴起,并且它产生于——对斯图亚特·霍尔、约翰·克拉克以及其他学者而言——一种霸权斗争的时刻。我们不妨说,它关于什么是大众、什么是政治以及两者的接合点是什么的理解,是它回应语境的结果。在当下语境中你会如何重写这篇文章?重新思考大众、政治和它们的接合点意味着什么?因此,它是一种伯明翰学派的——合作式的(我希望如此)——筹划,它推动了两次对话:一场是关于上述问题的整体性对话,另一场则是团队中的每个人展示他/

① 世界社会论坛是由反对经济全球化的各国非政府组织发起,并由全世界非政府组织、知识分子和社会团体代表参加的大型会议。它在建立之初就反对"新自由主义的过分做法导致的灾难、不平等和不公平现象"。如今,它更加关注推动全球的社会发展,关注维护社会和平、反对霸权主义、消除贫困、普及教育、保护弱势阶层权益等议题。

② 萨帕塔主义,诞生于萨帕塔民族解放运动,是位于墨西哥最贫穷的恰帕斯州的武装组织运动。这一运动被认为是冷战结束后新自由主义思想挂帅全球资本主义,高呼"历史的终结"时,美国后院墨西哥爆发的反抗新自由主义全球霸权的革命。

她的个人研究。他们都试图将其视为对大众的一种新的、语境式的重新思考。毕竟，对霍尔而言，大众是争夺霸权的诸种场所之一，并且显然是一个关键性场所。在这篇文章精彩的结尾，霍尔说："这就是为什么'大众文化'至关重要。否则，说实话，我对它不屑一顾。"(霍尔，1981，239)

因此，斯图亚特·霍尔通过他的理解定义了斗争，斗争是语境式劳动的结果，这是政治。但是，我们需要继续努力，来解释在情势变化时，大众如何成为斗争的场所。是什么使得大众能够成为斗争的场所？我全部的工作就是从情动角度理解大众，以及其与实在和虚拟政治的接合。我现在试图论证的是——我需要再次承认，我不知道我是否在描述一种情动组织或体制，或者总体性——实际上，情动是接合的发动机。情动建构了这种关联性。这就是为什么威廉斯关于不能将感觉结构从情势中分离的判断是正确的。因为，造就情势**究竟为何**的就是不同的多元决定因素间的情动接合。但是威廉斯没能从这一角度将其理论化，虽然他从这个角度看问题无疑是正确的。

现在，我们明白了为何大众在当下情势中仍然是斗争的重要场所。即使大众并不总是或一定是抵抗或支持任何特定立场或实践的场所，这并不是说在特定时刻、特定情势下，它会通过诸种话语功效的不同形式组织抵抗和建构可能性。但是我假设在当代语境中，大众是关键，因为它建构了实践之间的诸种关联性。

这就是为什么德勒兹和迦塔利能够从《反俄狄浦斯》中欲望生产的观念出发。弗洛伊德式的欲望变成了生产。这是本体论地理解情动。但是我要说，现在是"大众"——正是大众创造了那种关联性，循着这些观念，它引导欲望向这里、这里、这里、还有这里前行(说话时伴以指点的手势)。因此，从这一意义上来讲，正如阿尔都塞会争辩说任何社会都有意识形态，我会说任何社会都有"大众"，因为它就是将生活的**生命状态**(lived-ness of life)组织起来的东西。当然，斯图亚特·霍尔或其他人可能会从这一角度发问："难道不是意义结构造就了这些关联吗？"我会说，"不是的，差异在于，你可以有意识形态的询唤，但是人们不一定会**买账**(invest)。"如果意义结构要建构你的经验，它就需要在情动上以某种方式得到填充。现在，它能够通过社会机器的形式在情动上不自觉地得到填充。它能够无意识地在情动上得到填充。但是只有通过对大众的组织才能使诸关联性的接合成为可能。并且这开启了(我希望是这样)重新思考大众**何在**的可能性。

塞和格：是的，这听起来充满希望，但是同样的，难道没有一种当下大众文化的广度和多样性在持续流失的感觉吗？它现在似乎变得非常狭窄和贫乏：例如，当24小时有线新闻越来越倾向于将金融报道作为我们集体存在的重心……当股票市场的涨跌成为幸福的终极晴雨表……日常生活方方面面的金融化……似乎生活本身越来越

与资本接合。

格:但是你所描述的是诸多不同的事物,我们需要再一次地将它们拆分,以便看到它们的接合点。一点是:毫无疑问经济以新的方式被情动填充。毕竟,米根·莫里斯(Meaghan Morris)于1998年写了一篇文章,探讨是什么令澳大利亚经济部长(保罗·基廷)如此性感。或者为什么艾伦·格林斯潘[1]成为如此为公众熟知的人物?这并不意味着生活被化约为经济学,而是一些事情——日常生活的某个方面或维度——正在被重新配置。而这是与其他方面相分离的,甚至从经济角度来讲:正如金融资本对工业资本的主导,仍然与日常生活的持续商品化相分离。毕竟,卢卡奇是这样说的。马克思主义者一百多年来认为我们生活在物化和商品化等肆虐的时代。这也是列斐伏尔关于日常生活的观点。这些事物具有不同的时间性。它们是资本主义装置中不同的机器。并且它们具有不同的功效。其中一些运作得非常成功。

是的,经济学已经变得性感,但是这不意味着资本主义最终会得到帮助。是的,资本主义在将生命商品化,但以前资本主义只是商品化生命,现在,我们可以商品化DNA。是的,这的确非常恐怖……但是资本一直以来都是生命资本(biocapital)。奴隶贸易难道不是将生命商品化吗?难道我们不能够将社会性别和性关系的特定形式理解为一种生命的商品化吗?是的,金融化已经成为主导——并且它具有重要功效。当然,我们有很多方式可以谈论变化中的经济地位、存在、表征、形式和功效,但是将其规约为简单观念是毫无帮助的。这不仅关乎"历史性"的思考,而且关乎如何寻找到适当的方式,去运作和理论化政治学/经济学。

目前,即使是在文化研究学者中,最终的底线亦是资本主义。不管你如何描述关于资本主义的新的东西(新自由主义、后福特主义、知识经济、生命资本主义),资本主义最终都会占据统摄我们生活和现实的地位。不得不说,我对这种持续扩大的氛围非常不满[2]。约翰·克拉克(John Clarke)以及他的团队在开放大学关于社会政策的研究在此就显得弥足珍贵。我希望有更多人去阅读它。

关于这些日益拥有强大权力的解释,我想尤其从文化研究语境出发谈两点。第一,我完全不相信那些关于全部价值正在化约为市场价值等的论断,并且我基本没有看到支持这些论点的证据。社会存在的现实和生活现实总是更加复杂的,充满了多元性和矛盾、抵制和妥协。这不意味着没有推向一方或他方的推动力;在很多情况

---

① 艾伦·格林斯潘,美国第十三任联邦储备委员会主席,被认为是美国国家经济政策的权威和决定性人物。他被授予英国爵士称号、美国荣誉勋章的最高荣誉,被称为全球的"经济沙皇"、"美元总统"。

② 格罗斯伯格在此处批评了一种文化研究的现象,即一些学者(尤其是马克思主义者)在进行文化研究时,常常将一切社会问题都归结为资本主义作祟。格罗斯伯格认为这是对问题的窄化和简单化,也是研究方式的僵化和教条化。

下，我们选择的范围会改变，甚至为新的方式所强制，以及被推向新的方向。这当然不意味着价值领域和价值机器没有重要改变。但是我不认为全部这一切都只是关乎资本主义的，并且我不认为它像我们所经常描述的那样简单。

第二，我坚持认为文化研究必须严肃地对待经济学——不仅要试图诊断资本主义中的新成分（基于其自身既有的假设），甚或要认识到被建构起来的特定经济关系或经济装置（如市场）；还要重新思考经济学的特定分类——并且认识到它在情势之总体性内的话语和语境表达。我们需要结合其复杂性、其群集的多重性和多元性，及其大量的关联性和接合进行考察。我们需要看到，当今世界既是由任何单一的配置，任何对以大写的C字母开头的资本主义的简单诊断——这是对生命进行经济殖民化的理论的最新版本，也是对这种殖民化的恐惧的最新版本——所建构的，同时也由关于什么是"经济"以及何种东西构成"经济的"事物的斗争所建构。我认为每个人都应该阅读吉普森-格雷厄姆(Gibson-Graham)的《我们已知的资本主义之终结》(*The End of Capitalism* [*As We Knew it*]，2006)，然后我们会意识到这本书是一个挑战，而不是一个答案。我想补充，在这种努力中，我们不仅需要严肃对待进入到经济接合进程中的大量话语，同时需要将经济学视为一门专业且智性的学科。经济学——姑且不论我们过于简单化的表述——并非完全为新古典主义和建模理论所控制；它充斥着异端立场，而其中一些（如后自治主义经济学网络）似乎亦能触及经济学的文化研究。

因此，我认为我们在谈及变化中的流行经济和主体性的表现（尤其那些围绕着万维网和其他技术）时应该尤为慎重；我们应该避免没有做理论和经验性的工作就贸然得出结论。是的，我认为我们可以假设，这些正在变化的大众/流行文化的组织（尤其是就它们已经被嵌入到人们日常生活的动态之中而言）正在生产新的功效，但是我们有时似乎过于理想地认为，它们的功效、我们针对变化中的装置的描述所产生的功效，能够被读取。更有甚者，这些功效并不是故事的结局，而是开端，因为它们是进入生存现实的超复杂领域之轨迹，所以它们的实际功效总是其进一步接合的结果。你明白我的观点了吗？我是说，例如，我认为今天的媒介正在生产一种东西——我目前称之为感觉结构或一种羞辱情绪[mood]（我不确定用哪个，但是我并不认为它是一种感情[emotion]），并且这是很好地理解大众和政治接合的关键所在。

当我不再书写关于摇滚乐的文字时，并不是因为我不爱音乐了。而是因为我确信，人们为了开始谈论这项工作而必须建构的整个语境以及音乐本身的力量已经改变了，不只是在音乐装置的配置方面，也在更广泛的情势方面。若如我经常所说，如果我试图将摇滚乐的构型进行理论化的尝试是一种情势化的具体理论，那么就需要研究其中有多少是有用的，而非视其为理所应当。我确信我的一些关于音乐情动性的研究仍然是有意义的，但是我不知道其情动性的特定逻辑，或进一步接合它们的社

会逻辑是否仍然具有相关性。而且我可以说已经决定不再重新开始这一研究任务，何况，有更多具有挑战性的工作在等着我。至少《陷入困境》就提及了两个——第一，了解处于变化中的、在美国长大成人的诸种条件；第二，继续尝试在更广阔的情势中研究"目前在发生什么"。第三个任务，也是我现在致力的工作，就是研究文化研究将如何被重构；以及为了在当代情势中进行文化研究，有哪些概念需要被创制/再创制出来。

塞和格：在《陷入困境》的结论处，显而易见，情动如期而至，并且它携带着这种与希望不同的希望之情(feeling of hope)。那么在这个非常特别的当代情动空间中，你是否怀有希望呢?

格：嗯，我一直都能看到希望，因为我相信世界不必以这种方式存在，并且它在未来也不必以任何特定的方式存在。我相信虚拟性。我相信现实总是自我创生的，这种创生或有人类参与，或对人类**不管不顾**(with and despite humanity)。这就是为什么德勒兹像拉图尔一般(虽然我并不十分信服拉图尔的行动者网络理论)对人类去中心化，不使人类成为现实的中心。是的，我们影响世界，我们对世界的影响有时是重要的，有时是毁灭性的，但是世界在改变，并且它会持续改变。我祖母过去常说，"这同样会过去"。因此，至少从这个意义上来说，我是抱有希望的。

在更加哲学的意义上我是否怀有希望：在马克思主义天真的假设，即"人民自己创造自己的历史，但是他们并不是随心所欲地创造，并不是在他们自己所选定的条件下创造"，和福柯主义者的犬儒的假设，即"历史被创造，完全不受我们意图的影响"之间? ……好吧，是的，不是，嗯……(笑)斯图亚特·霍尔曾经称自己是一位政治上的人道主义者和知识上的反人道主义者。我可能并不那么像斯图亚特·霍尔所说是一位政治上的人道主义者，但是我是一位道德上的人道主义者。无论如何，我需要怀有希望。(变得严肃)我想，从根本上讲，这种希望并非产生于我作为知识分子的身份，而是产生于我生活的其他部分。我想，在某一时刻，你不再仅仅是一位知识分子，你还是一位公民、家庭的一部分、亲朋好友圈子中的一员，并且你作为同代人的一员存在，等等。

生活如果没有了希望将会变成什么样? 这就是为何我认为知识分子的责任和能力有限——我选择不参与到道德话语中，除了认为政治是根植于道德的，并且政治变革以复杂的方式引发道德话语。但是我不认为定义道德标准是我作为知识分子的责任，我也并不特别擅长于此。当然有重要的智性和学术工作专注于道德问题，但是最终总是很难看到这种工作如何接合，或甚至可能被接合进大众以及日常生活中去。

道德超越了智性进取心。(我知道我会因此受到抨击!)类似的，希望最终也会超越政治进取心。希望可以从智识上被否定(这是来自法兰克福学派的教训)，但希望

不能够为智性所界定。我只是认为，定义这个世界的道德立场并非知识分子的责任。我认为这超越我们力所能及的范围。我想要回溯诸如福柯的"特殊知识分子[①]"概念，并且要问"什么使你成为一名专家？"毕竟，难道那不是康德式的陷阱吗？难道不是康德认为作为知识分子的我们能够构建所有道德的基础吗？我不认为这是我们的使命。这是另一个更大陷阱的一部分，并且我的很多朋友都深陷于此。因为他们是知识分子，或因为他们研究当代政治和文化的特定领域，他们因此会被要求对几乎一切事情进行评价。他们的见识真的要比其他所有人都要大得多吗，尤其当他们对被要求谈及的领域并没有足够的分析和理论研究时？

我不认为协助创造重构希望的可能性条件是我们的使命。但我的确认为，提供一个关于其所分析的语境（并且从根本上讲，语境是文化研究一直分析的；至少在我的认知中，文化研究关乎语境、情势，而不是特定的文化形式或实践）之更好的描述/再描述是文化研究的使命。在我看来，使得描述更好的做法，至少部分在于它的确重构了作为一种希望语境的语境（the context as a context of hope），它的确令实在性中的虚拟性变得可见，它的确开启了斗争、转变因而还有希望的可能性语境。

塞和格：你在此的回答，似乎支持了我们中的一位大胆提出的关于文化研究中的情动声音之重要性的观点（格雷格，《文化研究的情动声音》，2006）。这本书认为，尤其是你的声音，于文化研究而言是预言性的存在，是具有朝向未来之独特取向或独特感受的一种鼓动性的存在。当然你的工作一直都面向希望的问题，即便现在它更加直接地以重新设想想象的必要性呈现出来。在你看来，情动如何适应知识分子角色和言说行为，甚至言说的位置？

格：是的，有很多方式可以谈论它。一种方法是早在20世纪60年代，我遇到了一个声称能够看到你所有前世的人。他告诉我，我的一个前世是个先知。我想你完全正确，那是一个声音，并且我……我不确定我必定选择它——但是它是一个声音……一定程度上综合了吉姆·凯瑞、斯图亚特·霍尔和我自己的哲学忠诚。我想人们受过马克思主义、尤其是葛兰西的某种恩惠，但是我非常明确自己的努力，就是将自身定位在一条特定的（反欧洲）现代主义的轨道上，并且反对现代欧洲的认知劳动（cognitive labor）概念把激情从知识中排除出去的方式。我的实用主义可能不够明显，但是在坚信智性工作是一种对话、并且这种对话仍在继续这一点上，我绝对继承了詹姆斯·凯瑞。对话并不总是和平的——更多情况下，它们是吵闹的、充满激情的

---

① 福柯认为在当代社会，能够为人类提供普遍适用的理论和知识的"一般知识分子"已经不复存在，取而代之的是"特殊知识分子"，即专家，如物理学家、数学家、药学家等等。这种"特殊知识分子"在某一特定领域工作，并不创造一种普遍的关于这个世界的理论。

甚至达到剑拔弩张的边缘，或者进入暴力状态，但是对话仍在继续。因此，就我而言，人们总是问为什么我要写那么多、谈论那么多关于文化研究的东西——这在一定程度上也就是我从你那里听到的，梅丽莎，就是你说的，我不仅是一个关于未来的先知，我也是文化研究的先知。这是因为，我认为它是一种特殊的智性实践，它能够提供一些独特的东西，尤其是在这个可能性几乎被封闭的世界。

我曾经说过，我认为文化研究是用来创生希望的智性实践，因为它致力于对语境和复杂性的研究，因为它拒绝任何化约。因为即使面对失败，它仍能自我再生。正因它是如此激进的语境主义，文化研究永远也不会彻底失败。它永远不会是对话的终结。知识分子从来都注定失败。我们永远不能解释世界的复杂性。但是文化研究的失败恰恰提供了它将自我再生的承诺。理论总会失败这一事实，某种程度上保证了文化研究将自我再生为新的形式，保证了文化研究仍会继续。那种失败大概是少数可以得到肯定的事情之一，因为不仅世界在变化，那些变化本身就是由不同效能形式的相异且多重的时间性所塑造的。当然智性工作的效能经常要慢于围绕它所发生的时间性变化。进一步讲，事实上，我们发现并设想的、可能被实现的诸种虚拟性常常并没有被实在化，而且分析和想象的工作还在继续。这可能是唯一得到保证的事情（想想斯图亚特·霍尔的意思，他认为文化研究总是对保证的拒绝），但是它所唯一认为可以保证的是变化，即变化是现实的基本条件。这一理论凭借自身的逻辑，不仅试图认识它自身产物的偶然性，并且试图认识它正在生产之物的偶然性，也就是语境。我认为它是为数不多地、以那种方式激进地敞开的经验/分析的筹划之一。我认为实用主义在诸多特定方式中都失败了；在那种开放式结尾的意义上，文化研究近似于德勒兹模式，但主要是他的经验层面。这就是为什么我一直认为应该有一种综合引入葛兰西元素和福柯、德勒兹、迦塔利元素的方式。

塞和格：你的文集《带它回家》（*Bringing It All Back Home*，1997a）中最后一篇文章是关于文化研究和教育的。这似乎是有意为之。因为这里有一种鼓舞人心的语调……或者应该称为"激情"——作为激情的文化研究——你工作中的激情，某种程度上成为关键性的教育的中继之物。你将文化研究带入课堂的一种办法就是，这些课程与文化研究实践本身有着情动上的、充满激情的联系。肯·沃克（Ken Wark）曾经评述道，他认为你留给文化研究最伟大的财富将是你的学生们。当然，他绝对没有贬低你本人或你的著述的意思，但是你塑造了一代（或两代）人——这是一些相当多元化的学者，他们各自有着不同于他人的、独特的工作，并且几乎没有人的工作看起来与你自身的工作直接相关——而人们能够察觉他们曾经是你的学生（或者即使不是你的直系学生，至少是亲近的读者和同道中人），他们同样将文化研究呈现为一种激情。

格:嗯,这非常好!但是你的部分描述几乎都是不受我控制的。我一直是一个充满激情的人。我从不想被牵涉入任何我既不喜欢也不讨厌的事情中。我从来都不喜欢那种认为激情会以某种方式干涉理解的学术趋向。(再一次地,我要声明我既为实用主义、又为斯宾诺莎所吸引)。在伊利诺伊大学,他们试图阻止我教授流行音乐课程,因为他们认为流行音乐并不算严肃的专业课题。实际上,一些教授试图说明,鉴于我太喜欢这种音乐和这个课题,我甚至不应该成为教师。幸运的是,我只是简单地运用了逻辑学,就让他们信服,这种观点将把他们引导到什么地方去。我从来不是纯粹逻辑学的痴迷者,也不认同真理逻辑是单一的,并且毫无疑问自我上三年级起(在一场模拟审判中,我给朋友辩护,打败了我的老师),我就意识到我通过情念(pathos)说服人的能力和通过逻辑一样强大。一个人不能无凭无据,但认为缺乏激情,道理和证据就能够或应该主宰一切,这是一种错觉。

如我所说,我致力于文化研究的实践。我认为,如果作为实践的文化研究是对于"常规"和占据主导性的西方学术实践的相当重要的背离,那么它在诸种意义上都是一个挑战。一则它是语境主义的。二则恰恰是因为它既将"感觉"视为研究的一部分,也允许感觉成为其实践的一部分。通过这种方式,它就能够有些优于其他许多知识生产形式的地方。当我们考察女权主义者或批判性的种族理论家时,他们对工作的激情投入并不会使我们觉得奇怪,因为我们认为这种激情投入的来源理所当然。因为文化研究没有固定的选区(姑且这么说),也没有身份认同,它的激情投入就不明显。但是,于我而言,对文化研究的激情投入一直是非常明确的。

我是说,若真如肯所说,人们观察我的学生,足够多的学生,而他们中无人像我,那我会很骄傲。没有人重复我的工作。我有一些学生也研究音乐,但是他们并不沿袭我的方式。你知道,甚至我都不确定是否有学生是赞同我的!(笑)有时候我也会想,如果我有一些学生,哪怕只是一两个,在与我一起研究我的项目,这会不会太糟糕。但我随后会提醒自己,他们很多人都是这样的,但是,是以他们自己的方式。他们显然是我的学生。而于我而言,这恰恰就是由激情来源缺乏透明性所产生的。这并不是选区内一种能够自我再生的选民的政治激情。并且它也不是那种"把你的激情放在一边"的学术对激情之拒绝。或将激情理性化。它是坚信你的工作至关重要:无论是作为老师——我认为文化研究产生了很多好老师,因为它迫使人们以不同的方式联系听众并且寻求不同的教育方法——还是你的著述,从某种角度来说都很重要,不一定是短时间(会显现)的,但是这里正存在一种信仰。

是的,我认为我的作品很重要(即使我不确定有人会阅读它)。然而,我还是认为它很重要。如果你问我原因:我不知道。我没有任何证据。或许这种模式就是,一位

被困在岛上的人持续向外扔了一千个瓶子(是的,我在回应警察乐队[1])。这其中每一个都重要吗?是的,因为一千个瓶子中只有一个需要被捡起来。我有一天收到了一封邮件,一位波兰某中心的主管说他以前不知道文化研究为何物,但是他得到了一本《我们将逃离此处》,这改变了他的智性生活和政治生活。好吧,我不确定我想承担责任,但是另一方面,我想你应该扔出这些瓶子,并且它们会产生一些影响。

而产生影响的另一部分是我对20世纪60年代后期当代文化研究中心实践的理解,那时我也在研究中心。现在我并不是在追溯我的思想谱系,但是至少那一阶段中心的制度化,于我而言有些特殊性和重要性。其中的部分制度,是中心致力于合作的、集体的计划和工作。我知道,人们一直告诉我,文化研究是有风险的——因为如果你做得好,那就很难完全建基于并忠诚于任何单一的学科,不仅因为它要求跨学科工作,而且因为人们研究的问题及它们在语境中对人的导向很可能随时改变。更何况,协作式工作使得风险加倍。这可能是正确的,但我只有两个回答。第一,不要追随外面流行的各种风险理论家,我认为在美国学术界,承担风险很可能是从事有趣且重要工作的前提条件,因此,如果你不想要风险,那么就不要接受任务。第二,或许我们可以简单地通过改变工作基调来开始走向合作:从米根·莫里斯所谓批评文化——我们通过将自己的名声和地位树立在其他学者的尸骸之上,声讨其缺点及其与当权者的共谋关系——到这样一种基调:我们视自己为一个工作整体,无论有怎样的缺点和不足,我们都共同工作、优势互补。

最后,无论如何,我想随着时间的推移以及人们——许多人,包括我的许多朋友和学生,尤其是我的朋友和学生——所做的大量美好且重要的工作,其中的一部分同样也会对学术之外产生影响。

塞和格:从多重意义来看,一直以来,你的工作都为文化研究的思想领域提供了常新地图。当然这幅地图有它的边界和起伏,并且在这幅地图上,不同人对自身的定位不同,通过它的方式也不同……但是,当然有很多人从他们自己的研究中抽身而出,以便重新审视文化研究的领域的时候,他们就会发现,你已经描绘出文化研究的诸多参数。

格:我想这就是我的智性工作。我喜欢且擅长的事情之一就是测绘智性空间。在我早期的一些文章中,我真的试图绘制特定理论性工作的地图,或者文化研究工作的地图。这样人们能够对这片地域——其问题域为何、其多重位置为何——有些认识,这样人们就能够为自己导航。这也是一直以来我认为有益于自身的事情之一。

---

[1] 警察乐队:The Police,1977年于英国伦敦成立的三人摇滚乐队,由主唱史汀、鼓手克斯普和吉他手萨默斯组成,是"新浪潮"运动中涌现出来的商业上最成功的乐队。代表作有《异国韵事》、《乏味的长音》等。文中回应的是其歌曲《瓶中信息》(*Message in a Bottle*)。

我想一定程度上，它也反映在我的教学实践中，在教学实践中我认为，在人们将视野过于狭窄地集中于一些问题或立场前，为他们介绍建构某一话语领域的全部立场和议题是非常重要的。否则，他们如何决定哪些是他们想问的问题、哪些是他们想要持有的立场？当然，除非他们或者亦步亦趋地追随他们的老师，或者追逐某些学术潮流。

但是最终，一切将回到情动。某种意义上，关于你的第一个问题，你是正确的。一切都始于情动。事实上，几周前，我正在审阅一位大四本科生的论文，虽然它没有使用这个词——但是它全部关乎情动。它试图找出——我并不十分了解——一种谈论情动的新方式。并且不仅是谈论它、承认它，更是要意识到情动是被生产出来的，它总是通过多重且复杂的方式被影响，产生效果，并且它总是通过不可与现实和权力之接合相分离的方式被建构的，它为机器所生产并存在于机器之中。

因此，于我而言，一切开始于那些似乎围绕着情动的问题：情动意味着什么？情动是如何实现的？20 世纪 60 年代使得音乐得以可能的又是什么——实际上，那多半不是政治的东西——那又是什么使得它黏合了一个共同体，并且将这个共同体与政治立场相接合？又是什么使得音乐能够给予一个时代身份认同，并使得它将一整套的文化和非文化事件组织进了一代人的一致性结构中，而不仅仅是身份认同？我还没有解决这个问题！

我还想搞清人们如何谈论情动，如何谈论情动的多重性以及作为多重性的情动以及作为机器的情动，还有作为辖域化、编码、层级化的机器以及——你知道——它如何与更大的总体性相连。缺乏了这一点，人们的工作就没有意义。因为，最终，我仍然想要理清究竟在发生什么。而且我相信，竭尽所能地给出最好的答案——而不将其简单化或进行化约，即使这意味着放弃你最喜欢的理论或政治假设——这是知识分子的责任，也是知识分子为虚拟性未来的想象和实现所能做出的最重要的贡献。也就是，认识到“另一个世界是可能的”。这就是希望语境（context of hope）于我而言的全部内容。

去魅的矛盾性

[意]保罗·维尔诺/文　黄晓武/译

在相对严谨的学术研究中,对近些年中人们精神面貌(emotional situation)的考察既不是一种轻松的文学性的偏离,也不是一种放松的休闲。相反,这一研究关注的是最迫切、最具体的问题,关注的是生产关系和生活方式问题,是默认和冲突的问题。它是一种"尘世的序曲",对天国的乐音充耳不闻,转而关注共识和20世纪80年代以来的社会风气。

我用**精神面貌**这一概念不是指某些心理倾向,而是指普遍存在的存在方式和情感模式,它们可以运用于差别悬殊的各种经验语境,既适用于工作,也适用于所谓的日常生活。在它们看似无所不在的表象外,我们需要掌握这些存在方式和情感模式中的**矛盾性**,辨识出其中的"零度地带"或中性内核,正是在此基础上,才可能出现一方面是欢乐的退缩、无尽的放弃以及社会同化,另一方面是激烈改变现状的新要求。然而,在回到这一基本的矛盾内核前,我们必须停下来思考,在伟大的群众运动失败后那些年中情绪状况的真实表达——正如我们所知道的,极为刺耳和不愉快的各种表达。

这里要做的是概念分析,它关注的是生产与伦理、经济基础与上层建筑、劳动过程的革命与情感的革命、技术与情感基调、物质发展与文化之间**直接对应**的领域。然而,狭隘地把自己限定于这一二元对立,我们就不可避免地重建了"低级"与"高级"、动物性与理性、身体与灵魂之间的形而上学分裂——即使我们声称自己的主张是历史唯物主义的,也不会改变这一点。如果我们没有感受到劳动实践和生活方式之间的同一性,我们对今天生产中发生的变化就一无所知,就会对当代文化形式产生极大的误解。

以统治的进一步加强为标志,后福特主义生产过程显示了自身运行方式和**去魅的感性**之间的联系。机会主义、恐惧和犬儒主义——回荡在关于历史终结的后现代声明中——**进入了生产领域**,或者说,它们与电子技术的多样性和灵活性缠绕在一起。

工作中的感性

今天,雇佣劳动者要求具备的最重要的品质是什么呢?经验观察表明是以下这些:对流动性习以为常、能跟上急速的变化、适应不同的企业、能灵活适应不同规则、既能适应简单的交流也能适应复杂的交流、能掌握信息流、能在有限的替代方案中做出抉择。这些品质与其说是工业化规训的产物,不如说是社会化的结果,这一社会化的核心**在工作场所之外**展开,它的构成要素有:非连续的、模式化的经验、时尚、媒体阐释以及大都市把自身与转瞬即逝的机遇交织在一起的难以言传的结合技巧。获得正式工作之前的不稳定时期现在延长了,而供需方面所要求的"专业性"被认为是由这一时期获得的各种技能构成的。延迟进入特定角色,这一过去数十年中青年成长中特有的现象,现在已经成为职业要求中最重要的特征。找工作培养了这些基本社会技能——包括养成适应变化的习惯——一旦找到工作,这些技能将真正发挥"交易工具"的作用。

这一发展包含两面性。一方面,社会化过程,即人们借以认识世界和自我的关系网的各种交织,似乎独立于生产过程之外,外在于工厂和办公室的基本程式。另一方面,在工作场所之外的社会化过程中逐渐形成的爱好、倾向、情绪、恶习和美德综合体,已被劳动组织中的持续变化**吸纳**了。生活的常态是变化无常,这已经通过"职业描述"进入了生产过程:习惯于连续的、非目的论的变化,经受一系列知觉打击所检验的反应能力,能积极应对偶发状况的能力,开放的心态,面对不同机遇做出选择的都市生活历练。这些品质已经被提升到了这样的高度,即认为它们代表了真正的生产力。

"现代化"这一概念以及它所依赖的那个对立框架已经解体了:新事物的不断涌现相对于先前秩序的静止不动、人工技术相对于近乎自然、快速更新相对于巩固性重复、对线性的无限时间的更新相对于经验的周期循环。在第一次工业革命土壤上形成的这一形象集群,被执拗地应用于——不管是出于惰性还是重复的强迫——后续的每一波新发展上,其局限已经非常明显了。

现在正在经历的变化,远非长期静止的传统社会的对立面,而是立足于已经彻底现代化、都市化和技术化的社会和文化阶段。我们也许会思考,最近爆发的不可预测事件如何与某种对不可预测性的习惯结合起来,与一种习得的对持续变化的反应能力结合起来。最近发生的这一偏离如何在集体与个体的记忆中积聚并发生作用,后者充满了方向上的突然变化。如果我们仍然想探讨社会基础的革命性破坏,我们所

说的这种破坏只能发生在这样的地方，那里已经不再有任何真正的基础可以破坏。

关键在于，今天的生产革命利用了“现代性”工程当成其成果的各种因素，把它们当作最有价值的资源，包括：不确定的预期、偶然的安排、脆弱的认同以及变动的价值。这一重建根除了任何稳固的传统（被企业家浮士德剥夺的菲勒蒙和包喀斯没有留下任何痕迹），但把真正的传统的失落所导致的精神状态和倾向运用到**工作中**去。所谓的先进技术与其说促成了异化，传播了某些久已失落的“熟悉感”，不如说把最极端的异化体验缩减为职业素养。用一种时髦的话来说就是：曾经是技术生产力的黑暗面的虚无主义，已经成了生产力的基本要素，成了劳动力市场上最紧俏的商品。

聊天室

本世纪很多伟大的哲学家都广泛描述和分析过这一剧烈的被连根拔起的感受。对哲学家来说，这一经验的特征，即被剥夺了任何坚实的结构框架，大多数时候是在生产实践的**边缘地带**出现的，是对合理化过程的一种可疑的、讽刺性补充。

根基的突然丧失困扰着个体的行为，那些最好地揭示了这一变化的情绪基调和伦理倾向，似乎是在工作日结束之后才显示出来的，在下班钟声敲响之后。想象一下波德莱尔的浪荡子和忧郁症患者，或本雅明的闲逛者，他通过完全人工化的时空构建，也就是电影，重新界定了自身的感性。同样可以参考海德格尔关于“非本真生活”的两个著名意象：“闲聊”和“好奇心”。闲聊或聊天是漫无目的的谈话，经常会岔到不同话题上去，或不断重复某一话题，谈话不是为了传递信息，而是使本身成为真正值得关注的事件。好奇心是对新本身的追逐，一种“纯粹的永不停息的追求”，一种反思方面的无能，一种没有终点和目标的躁动。在海德格尔看来，正是在对工具和工作目标的严肃庄重的“沉思”被打断时，正是在与周遭世界的实用主义的、操作性的关系褪去时，这两种形象才宣告了自身的出场。

我们时代的创新之处在于，这些“非本真生活”模式和“贫乏经验”污点已经成为自动的、积极的生产模式，并处于理性化过程的核心位置。与之形成鲜明对照的是，无目的的闲聊和对新的追逐已经成为行为准则。闲聊和好奇不再始于工作日结束之后，**它们已经建立了自己的工作室**。

生产力吸纳了文化和精神领域中这种无可救药的无根性，这在**机会主义中**很好地表现了出来。机会主义者面对着流动的、不断变化的可能性，他们尽可能地保持开放的心态，转向最近的那个机会，或毫无征兆地从一个机会转向另一个机会。这一行事风格代表了当代许多知识分子模棱两可的道德感，具有技术性的一面。用来衡量

机会主义者的可能性，完全是非实体性的。尽管可能性会表现为这一或那一特定形式，但它本质上是对**机会**的纯粹**抽象**——机会不再与某一事物相关，它没有任何内容，就像赌徒面对的赔率。然而，机会主义者与不间断的、空洞的可能性序列之间的对抗，并不局限于特定场景。这一可能性不是人们可以随意结束的结合，无法通过手段与目的之间的严格联系、通过形式与内容之间的具体联系，转向更为“重要的”行动。机会主义是一场没有暂停、没有终点的游戏。

这样一种对待抽象机遇的态度构成了后泰勒制下个体行为的职业素养，其中劳动过程不再受制于单一目标，而是受制于在每个特定场合重新得到界定的相等的各种可能性。例如，电脑是工作得以连续地“机会主义地”展开的前提，而不是实现某个单一目标的手段。当具体劳动过程被分散的“交往行为”充斥，当劳动不再被视为单个的、沉默的“工具性行为”时，机会主义就被视为一种不可或缺的资源。工具利用自然因果律的沉默的“机敏”，要求个体具有受制于必然性的线性思维特征，而计算机式的闲聊要求的是“机会人”，是随时准备捕捉机会的人。

机会主义者在由抽象可能性构成的幻觉效应中行动，它以**恐惧**为色彩，潜藏了**犬儒主义**。它包含了无限消极的、私人性的机会，无限凶险的“机遇”。对于特定危险的恐惧(即使仅仅是虚拟的)笼罩着工作日，像一种无法消除的情绪。并且，这一恐惧被转换成行为准则，一种交换的特定工具。在周期性创新中，对自身地位缺乏安全感，害怕失去刚刚获得的优势，因害怕“落后”而产生焦虑，所有这些都转化成了灵活性、适应性和可塑性。危险在一个非常熟悉的环境中出现。它逼近我们，又放过我们，它打击其他人。即使是在具体的特定的问题(完全没有任何形而上学因素在内)上，我们在智力劳动的每一步都感受到了死亡或被宽恕的快乐——在逢十必死的队列中，我们排在第九或第十一的位置上。与黑格尔式的主奴关系相比较，恐惧不再是在劳动**之前**使我们陷入从属地位的东西，而是固有的不稳定性的积极成因，后者凸显了生产过程本身的内部联系。

犬儒主义与这一持久的不稳定性紧密相连。犬儒主义全面展现了工作场所和闲暇时间中的赤裸法则，这些法则人为构建起了行为的界线，建立了机遇群和恐惧序列。当代犬儒主义建立在这一事实基础上，即人们通过感知规则而不是“事实”来学习，而这远早于他们经历具体事件。然而，学习规则同时也意味着认识规则的无根据性和约定俗成性。我们不再介入某一单一的、提前设定的“游戏”，可以深信无疑地参与其中。我们现在面对的是多个不同的“游戏”，它们被掏空了自明性和严肃性，只是一个即时的自我确认的场所——我们越是不出于任何幻觉，带着完美的暂时性意识来实施这一确认，它就越是蛮横和傲慢，越是愤世嫉俗，我们已经觉察到了这些规则的约定俗成性和可变性。

犬儒主义反映了实践在行为模式层面而不是之外的场所。然而,这一场所并不能完全等同于我们的处境。相反,熟悉规则成为适应这一大体抽象的环境的一个过程。从先验条件和行为建构的范式出发,犬儒主义捡起的只是生存斗争中所需的最低限度的符号。因此,毫不奇怪的是,最厚颜无耻的犬儒主义伴随着泛滥的感伤主义。情感的最重要成分——被排除在经验之外,这一经验首要地是形式主义的和抽象的——秘密地回归了,简化了,不再展开,既傲慢又幼稚。对于在大众媒体从业的技术人员来说,辛苦工作一天后,没有什么比看场电影发泄一下更普通的了。

时间与机遇

通过对近些年中社会风气、主导性情绪和生活方式的分析,我们希望能逐渐掌握一种主要是在工作场所之外发展起来的社会化的新形式,一种主体性的形成。其模式和变化实际上整合了碎片化的雇佣劳动。在工作之外的社会化过程中发展起来的好的和坏的方面都被**引入工作中**。换句话说,它们被吸收进生产过程,被缩减为职业要求。然而,这只是或主要是在创新已经完全站稳脚跟的那些地方才能真正实现。在其他地方,这些"优缺点"无非是更一般意义上的生活方式和社会关系的偶然特征。

与泰勒制和福特制相比,今天生产过程的重组是选择性的;它的发展参差不齐、不均衡,在传统生产模式的侧翼发生。即使是在其最强劲的时候,技术的影响也不是普遍的。技术远没有发展出一种单一的、强制性的生产模式,而是促进了各种完全不同的生产模式的发展,**甚至复活了那些过时的、落伍的生产模式**。这就是悖论之所在。这一特定的充满活力的创新只涉及劳动力的某些要素,形成了某种"伞盖",在它之下复制了劳动的整个历史:工人群众孤岛、技术群体飞地、个体劳动者群体的壮大、工作纪律和个体控制的新形式。历史上更替出现的生产模式现在和平共处,就像参加世界博览会。这正是由于网络和通讯技术的创新,尽管它只直接涉及一小部分积极劳动力,然而为这一不同劳动模式的共存提供了背景条件。

那么,是什么把软件工程师、菲亚特工人和非法移民工人联合起来的呢?我们要大胆回应:就生产过程的内容和形式而言,**不再有任何东西**把他们联合起来。但同时,就社会化的形式和内容而言,**所有的一切**又把他们联合在一起。他们之间的共同点是拥有相似的情绪基调、倾向、心态和预期。"生活世界"由这一同质化的社会风气所构成,它在某些先进的部门是生产本身的组成要素,并为那些在传统部门工作的人——以及那些终日在就业和失业之间徘徊的边缘工人——划定了职业概貌。简单来说,我们可以在劳动的机会主义和由都市经验所普遍激发的机会主义之间找到缝

合点。从这一点来看——也就是在由生产过程所引发的社会化的同质外表下——所谓的"2/3 社会"理论(社会中的 2/3 人受保护、有保障,而其他 1/3 人被剥夺、被边缘化)具有误导性。沉湎于这一理论,就会使自己身处这一风险,即只是痛苦地重复这一论调,生活不是玫瑰花坛,或从事一些碎片化的分析,用这一方式重构一种斑驳的毫无解释力的社会地图。

生产实践这一看似落伍的碎片化及其在生活方式中引起的共鸣,表达了过去二十年中的代表性趋势:劳动社会的终结。必要劳动被缩减至几乎可以忽略的部分,雇佣劳动被视作生活中的一个插曲,不再是一种监狱,不再是持久身份的来源——这就是我们正在经历的伟大转型,我们有时对此毫无意识,有时对它的认识又未必可靠。

直接劳动已成为一种边缘性的生产要素,一种"可悲的剩余"。用马克思(那个最极端、最苦恼的马克思)的话来说,劳动现在"已经成为生产过程中的从属性要素,不再是主力"。科学、信息、普遍知识和社会协作把自身表现为"生产和财富的宏大基石"——它们自身而不是工作日构成了生产和财富的基石。[①] 尽管我们的劳动时间,或至少是对它们的窃取,仍然是社会发展和财富的最显著的衡量标准。劳动社会的终结因此构成了一个矛盾的过程,是巨大的悖谬和不和谐发生的场所,这里交织着机遇和排斥。

工作日是大家都可以接受的一个计量单位,但它不再反映真实情况。20 世纪 60 年代的各种运动力图通过指出这一点而动摇和废止现状。他们表达了他们的反对意见,完全不赞同客观的各种趋势。他们为不工作的权利辩护,展现了脱离工厂体制的集体性撤离。他们认识到了为老板工作的寄生性特征。然而,80 年代,这一现状的不真实性大获全胜。这看上去像是个过于严肃的笑话,**劳动社会的终结正是在雇佣劳动社会制度本身所规定的形式中发生的**:由二次投资导致的失业、作为硬性规定的灵活性、提前退休、由于全职工作的缺失而导致的对所有自由时间的管理、相对原始的生产部门的复兴(与经济中创新型、驱动型部门相伴)、古代规训制度的重启以控制不再臣服于工厂体制的工人。所有这一切都展现在我们眼前。

所有这些发展都让我们想起了马克思对股份公司的描述,其中对私有制的超越**正是在私有制这一领域中**实现的。这里的超越同样是真实的,但它也是在旧领域中完成的。如何同时对二者进行思考,而不是把前者贬低为想象,把后者缩减为外在的躯壳——这是无法避免的困难所在。工作日总量的缩减不再是决定性的,在这一问题上取得的成绩,已经为当前的统治实践及其永久的转型要求提供了同样的背景。自由时间永远存在;正是这一过剩所采取的形式才是问题的关键。然而,传统政治左

---

① 《马克思恩格斯文集》第 8 卷,人民出版社 2009 年版,第 196 页。

翼完全不能胜任这一挑战。左翼立足于劳动社会的永恒存在，立足于劳动与时间的特定关联所蕴含的内部冲突。劳动社会的终结以及随之而来的对时间的争夺的可能性注定了左翼的终结。我们必须认识到这一点，既不自满，也不痛惜。

“生产主义”或以劳动为关注焦点的视角的终结，这在今天盛行的情感模式和经验模式中是显而易见的：一种复杂的归属感（归属于一个被剥夺了明确方向的暂时性空间）、对社会运动各种进步概念的疏离（也就是说，脱离了过去、现在和未来这种线性的立足于劳动的因果联系）、对主要由机遇体系构建起来的事物状态的熟悉。正如之前提到的，在这些情感和经验模式中，我们可以发现，在那些所谓有稳定工作的工人和近来被边缘化的工人之间、在计算机技术人员和那些最不稳定的工人之间、在2/3位于上层的工人和它之外的工人之间，存在着一种实质的同一性。

同样，就其仍然遵从了雇佣劳动规律而言，劳动的式微在恐惧和机会主义中表现得最为明显。突然发生的对不稳定环境的归属感只是个体自身对无限不稳定的外在变化的一种无能为力的反应。社会关系的不透明、劳动的核心地位的丧失所带来的角色的不确定性，是恐惧发生的根源。能指导实践的真正的历史**目的**丧失了，它悖论性地使自身展现为一种适应机会主义的狂热，这一精神赋予每个转瞬即逝的场合以救赎式的终极尊严。我们在这些年中所逐渐熟知的机会主义，把抽象劳动逻辑运用到各种“机会”中去。机会成为我们无法抵挡、必然臣服的目标。生产的最大化标准被扩展到占据主导地位的非劳动经验领域。闲暇时间表现为紧急、狂暴和毁灭的形式：没有缘由的紧急，因为狂暴而狂暴，以及自我毁灭。对机会主义的快速适应使关于工作日和时间的想象性斗争，转变为对普遍的及时性的一种展示。

一般智力

去魅的感伤情绪，尤其是其中的犬儒主义，应当在知识与“生活”之间的关系发生了新变化的背景下来加以思考。体力劳动与脑力劳动的对立，以及因此导致的抽象智力的相对对立发展，已经成了无法扭转的趋势。知识的自我增长脱离了劳动，使技术、工艺、程序和规则中体现的无数概念性抽象先于任何直接经验。先后顺序在这里完全被推翻了。抽象知识，在其毫无根基的建构中毫不关心直接经验证据，先于任何感知和既定活动；抽象知识的积累先于经验，就像前提先于结论。

概念与感知、知识与“生活”之间关系的颠倒，具有决定性意义，我们需要专门来了解一下。像通常一样，我发现为了描述更为准确，有必要暂时离开主题。这里我们要借助的是马克思的一个经典文本《1857—1858 年经济学手稿》中的“机器论片段”，

它非常著名,又充满争议。马克思在这个文本中讲了什么内容呢?他提出了一种不那么"马克思主义的"观点:抽象知识——首先是科学知识,但又不限于科学知识——由于相对独立于生产,逐渐成为生产力的主要方面,使局部的重复劳动降低到边缘的、多余的地位。固定资本是对象化的知识,它转化为自动的机器体系和给定的客观时空现实。马克思用一种极富启发性的形象,描述了总体性的抽象认知体系,认为其构成了社会生产的核心,并在各种生活背景中发挥了指导性原则的作用。他谈到了一般智力:"固定资本的发展表明,一般社会知识,已经在多么大的程度上变成了**直接的生产力**,从而社会生活过程的条件本身在多么大的程度上受到一般智力的控制并按照这种智力得到改造。"[①]今天,把一般智力概念扩展到物化在固定资本中的知识以外,这完全没有任何困难。"一般智力"包括构建社会交往的各种知识范式。它包含了大众文化的知识活动,后者不再被缩减为"简单劳动",不再被缩减为时间和精力的单纯耗费。在一般智力构成的生产力中,人工语言、形式逻辑定理、信息和系统理论、认识论范式、形而上学传统中的某些因素、"语言游戏"以及关于世界的各种图像交汇在一起。当代劳动过程中存在完全概念性的集群,它们作为生产"机器"自行发挥作用,既不需要机械载体,也不需要电子大脑。

马克思把一般智力的特征与一种关于解放的设想联系起来,这与他在别处提出的更著名的观点不太一样。在《机器论片段》中,危机的发生不再归因于生产方式内部的不平衡,这一生产方式**实际上**立足于个体劳动者的劳动时间。决定性的矛盾在于,一方面是直接利用科学的生产过程,另一方面是财富的衡量标准仍然是包含在产品中的劳动的数量。在马克思看来,这两种趋势的分歧将导致"以交换价值为基础的生产"的崩溃以及共产主义社会的到来。

当然,事情并没有这样发生。现在日益明显的是,《机器论片段》中描述的趋势充分得到了实现,但并没有伴随着任何解放的、甚或冲突性的结果。马克思所指出的与共产主义的到来联系在一起的特定矛盾,已经成为现有生产方式中的固有成分,如果不说恰好是其稳定性因素的话。"……劳动和由这种劳动看管的生产过程的威力之间在质上的不成比例上"[②],非但没有引发危机,反而为统治构建了坚实的基础。除了激进的转型要求外,《机器论片段》不过是一部关于社会的自然史的最后篇章,一种经验事实,是刚刚过去的历史,也是已然发生的一切。尽管这样,或者说正因为这样,《机器论片段》使我们注意到了当前社会风气中的某些方面。

就其高效地组织了生产和日常生活世界而言,一般智力实际上是一种抽象,但它

① 《马克思恩格斯文集》第8卷,人民出版社2009年版,第198页。

② 同上书,第196页。

是一种**真实的抽象**，伴随着物质运作机制。此外，由于一般智力由范式、符码、程序、定理构成——一句话，由于它由知识的客观化、具体化构成——它完全不同于现代性特有的各种“真实的抽象”，不同于赋予等价原则以形式的各种抽象。如果说，货币，“一般等价物”自身，在其独立存在中体现了产品、工作和主体之间的可交换性，那么一般智力则为每一种类型的实践提供了分析前提。社会知识模式并没有把各种劳动实践等同起来，而是把自身表现为“直接的生产力”。它们不是衡量单位，反而构成了不可测量性，后者是异质的操作可能性所预设的前提。它们不是存在于“个体”(这些个体属于他们)之外的“类”，而是定理原则，其有效性并不基于它们所表现的东西。不衡量什么，也不再现什么，这些技术科学符码和范式把自身表现为建构性原则。

“真实的抽象”的本质的这一变化——即抽象知识而不是等价交换构建了社会关系秩序——在当代犬儒主义那里得到了回应。等价交换原则，作为最严格的等级制和最极端的不平等的基础，仍然保障了社会关系的某种可见性、可度量性和某种可以按比例进行交换的体系。以至于一种无限相互认同的前景和一种普遍的无障碍交流的理想，以一种毫无羞耻的意识形态的、矛盾的方式，与它紧密相随。反过来，一般智力摧毁了可度量性和相互比例，它似乎使日常生活及其交往方式变得不可交流。尽管一般智力不可避免地决定了实现社会联合的条件和前提，然而也切断了可能性。它没有为等价交换提供度量衡。它阻碍了各种一体性的再现。它打破的正是政治代表制的基础。今天的犬儒主义消极地反映了这一情形，它把必须当成了一种美德。

犬儒主义者在特定条件下认识到了某些认识论前提发挥的主导性作用，同时也认识到了真正的等价的不可能。为了防止幻灭，他放弃了任何关于对话和无障碍交流的热望。他从一开始就放弃了为自身实践寻找一种主体间基础，不再为伦理价值寻找一种共同的标准。他消除了可能存在平等的“相互认同”的各种幻觉。等价原则，这一与商业交换紧密联系在一起的原则，它的衰落体现在犬儒主义者的行为中，体现在他不耐烦地抛弃了平等诉求。他把自我确认托付给等级制和不平等分配所带来的多样性和流动性，后者是知识出乎意料地在生产中占据核心地位所隐含的。

当代犬儒主义既反映了知识与“生活”的倒置，也促成了这一不可避免的结果。直接掌握这一或那一规则系统，能对其基本内容做出最低程度的说明——犬儒主义者以此来应对一般智力。此外，犬儒主义尽可能地证实了“交往伦理学”的虚幻性，后者力图在无障碍交流基础上为科学建立社会性。在犬儒主义的灰光中，这一自由语言交流的彻底的不充分性完全显露出来了。科学具有**社会性**，因为它预设了劳动中包含的协作，而不是预设了一种平等对话。它具有社会性，因为每个人的实践都刻写在这一形式上，而不是因为它假设需要对每个人的言论和要求做出合理的认可和协调。

在犬儒主义者那里，就像在机会主义者那里一样，我们能看到形而上学传统赋予主体以尊严的那些显著特征的退化：自我管理、超越个体经验特殊性的能力、充分的自我反省以及“意向性”。这一退化发生在这些特征(恰恰是这些特征)在抽象知识及其技术机器的实际力量中得到完美实现的那一刻。自我管理、分离、“不可改变”、自我指涉，总是超出固有语境，能彻底脱离顽固的“生活世界”——这就是一般智力。它实际上实现了形而上主体性的复杂构想。首先，它实现了自我超越，与“完全他者”之间的政治和伦理张力正来源于此。然而，这一技术性的实现同时也是一种释放和赦免。今天的社会风气，就其最骇人、最具适应性的形象及其对激进变革的潜在要求而言，仍聚焦于“此时此刻”。

零 度

在此我们必须自问，在当前的情感集群中，有什么显示了拒绝或冲突的迹象吗？换句话说，机会主义和犬儒主义中存在什么积极的因素吗？答案自然是否定的，这里不应当有任何误解。尽管这些令人遗憾、甚至骇人的形象承载着它们所来源于的基本情感氛围的间接证据，但它们不是这一氛围的唯一可能结果。正像之前所提到的，我们必须重新对居于机会主义和犬儒主义核心的这些存在模式和情感模式进行思考，它们看似是中性的内核，却得到了完全不同的发展。

为了避免含混和给任何蓄意的歪曲落下口实，我应当澄清一下我所说的负面伦理行为的“中性内核”和“零度”指的是什么。不应当存在这样的价值转换，即认为“看上去最恶的实际上却是真正善的”，也不应当心照不宣地把这理解为“这个世界的行事方式”。相反，我们所面临的理论挑战在于，在机会主义当前展现的那些形式中找到一种新的重要的**经验模式**，而同时又不把这一经验缩减为那些形式。

例如，机会主义的“真理”(可称其为中性内核)存在于以下事实中，即我们与世界的联系主要通过可能性、机遇和机会表现出来，而不是通过直线的、单一的线索。这一经验模式即便滋生了机会主义，但并不必然导致机会主义。它只是为一般的行为举止构建了必要的背景条件。与机会主义正好相反的其他行为，同样有可能刻写在这一由类似的可能性和飞逝的机遇构成的经验中。然而，我们只有通过追踪今天得到广泛传播的机会主义，通过追踪特定的经验模式，才能识别这一激进的变革行为，这一行为实际上可能与这一特定经验模式联系在一起，尽管是以一种完全不同的方式。

简言之，去魅的感伤和今天的适应性行为模式说明了精神状况和经验模式，后者

再现了它们的零度。这就是我在前面的叙述中力图澄清的。这里必须强调的既包括这一精神状况的**不可逆性**，也包括其**矛盾性**。关于不可逆性：我们在这里面对的不是一时的状况，一种社会或精神的简单结合，我们可以用恢复其他先前的秩序来加以回应。因为现在成问题的不是一个漫长的、黑暗的间歇，而是社会风气、文化以及生产方式的一种深刻变化，因此问我们在漫漫长夜中行走了多久，仿佛黎明迫在眼前，这个问题本身就具有误导性。我们所寻找的每一缕光线都已经在这里，在所谓的暗夜中。我们只需要使自己的眼睛适应它。关于矛盾性：经验模式与其表象并不总是一回事。相反，它是开放的，可以导致极具冲突性的发展。不可逆性和矛盾性并存。这一结论和当前的理论探讨是完全相反的，在当前的理论探讨中，对现状提出批评的人认为自己已经清除了其不可逆性，而认识到这一不可逆性的人则急于消除其矛盾性。

那么，是什么样的存在模式和情感模式决定了适应者和反抗者共同的精神状况？显然，首先是劳动社会的终结所带来的内在的存在模式和情感模式。让我们先简要回顾一下之前论述的那些主题，尤其注意目前最重要的问题——零度及其内在矛盾。一旦劳动不再是各种关系的核心，它就不再提供持久的方向感。它不再是行为和预期之间的纽带。它不再指明方向，也不再为降低或掩盖人类行为的无根性和偶然性提供安全保障。换句话说，与它之前的历史地位相比，劳动不再充当客观伦理架构的强有力的代理人角色。它不再替代早已被清空和消解的传统道德形式。个体形成和社会化的过程现在在生产环节之外展开，个体必须直接面对各种秩序的极端脆弱性，练习如何面对最多样化的可能性，养成没有习惯的习惯，培养应对持续、无止境和无目标的变化的能力。

在这些态度和倾向中，可以看到与劳动社会的终结联系在一起的感伤的零度。然而，正如我们已经看到的，这一“终结”在雇佣劳动法则下发生，遵从这些法则，因此发生于特定的统治关系背景下。商品生产吸纳了非劳动特有的情感形态，并使其增殖。在劳动场所之外发生的社会化的显著特征——对偶然性的独特感知，对异化状态的接受，以及与可能性网络的直接关联——被转变为职业素养，变成“工具箱”。劳动不仅不再充当伦理道德的代理人，反而吸收了各种社会风气的瓦解所产生的后果。我们失去了对特定语境和具体操作模式的熟悉感，而劳动恰恰开发利用了这一点。在劳动的当代组织形式中，即使是最不可逆的“劳动伦理”危机都被利用起来了。对偶然性的极端体验被还原为抽象劳动逻辑，被商品的同质的、无限的时间所充斥，它把自身表现为机会主义和合乎时宜。

然而，重要的是，劳动社会的终结所包含的情感形态能够发生一种完全不同的曲折变化。我想说清楚这一点。我所说的矛盾不能完全从其“好”的一面来加以考察。这样做就会误解矛盾的实践性。作为一个新知识概念，它不仅揭示了已然状态，而且

揭示了新现象、生活的不同形式、不同的物质和文化产品。我们所能做的在于广泛地对这一概念术语进行界定，标识出某种缺失，指出机遇所在，表明新事物可能出现的“位置”。这并不是说我们在构建某个知识术语时，接受了话语的深奥性所带来的不便，一种更高程度的抽象。

非工作领域的增长不仅仅是一种否定性的后果，它充满了明晰的运作标准，带有实践的**其他**形式，它们与作用于商品的那些形式完全相反。它是海水退潮后显露出来的狭长的海岸线，显露出了自身的多样性和丰富性。它是一种圆满，一种凸显。最重要的是，它是这样一种场所，废除和取代了雇佣劳动的实践活动正是在这里发生的。这类实践远没有在具体产品和实现这些产品的生产资料之间重新构建一种人为的和谐，而是赋予无限的可能性一种完整的形式，因而也是一种限制，这一实践正是通过这些可能性一次又一次得到衡量的。

如何更清楚地阐述刻写在当前的存在模式和感情模式中的这种劳动与实践之间的二律背反呢？雇佣劳动把可能性理解为原子雨，它是无限的、不偏不倚的，缺乏**倾向性**，而我所说的这一实践却总是或只是把可能性构想为一个可能的世界。“世界”是一个由相互联系的各部分构成的体系，其中没有任何一个成分可以被抽取出来而不丧失其固有的意义；它是一个饱和的、完整的整体，不能再增加什么，也不能被拿走什么。它是一个有限的整体，对其任何部分的再现来说都是先决的、不可或缺的。一个“可能的世界”是实践在可能性链条上不断建构的预期的关联，是饱和的、有限的整体。

这样一种实践概念呼应了莱布尼兹关于单一可能性的概念，后者只有在一个完全“可能的世界”里才是可以理解的。莱布尼兹的这一关于“可能的世界”的概念可以应用于海德格尔阐述的“世界”与“简单呈现”之间的对立。作为归属感的首要语境的“世界”，先于任何知性对象之前被感受到。而简单呈现是实体或事实，因为它们被置于再现的主体“之前”。在此基础上，我们可以更好判定劳动与实践之间的不同，就其与机遇和机会的关系而言——当然对二者来说这都是决定性的关系。

抽象劳动把可能性链条当作**可能的简单在场**的无限序列，它们都是相等的、可以相互交换的。相反，实践却把可能性变成最终的、确定的世界。它脱离了单个机会的无限流动，从整体联系和语境的视角来审视每一个机会。这一联系的整体性是由实践本身建构起来的；它不是以一种外在结局的形式事先强加给它的。此外，这样一种联系的整体性本身也是一种可能性。一个“可能的世界”被非工作确定为实践，它永远无法在现实世界中消除自身。即便存在无数可以转化成“完整事实”的特定机会，它们之间的联系或者说它们所属的“世界”，永远不会丧失其特有的仅仅作为可能性的存在状态。事实本身只有作为极端的偶然性、基于它们的可变性及其所孕育的替

代性，才能得到理解。既不是边缘地带也不是潜在世界，“可能世界”不会站在那里等风来，希望得到“实现”。相反，它是一种真正的经验建构，其现实性在于总是保持整体视野，就像红字，是自身虚拟性和偶然性的符号。

出走

我们还应该追问，对臣服于现状以及梦想着反抗的双方来说，代表了其精神状况的存在方式和情感模式是什么呢？这一问题的另一种回答，存在于抽象知识和一般智力扮演主导性角色的生存方式和情感模式中，存在于每一种重要的语境和行为中。我们在这里不仅应认识到这些方式作为经验模式的特征，同时也应认识到其矛盾性。

我已经详细阐述了作为一种特定模式的当代犬儒主义的背景条件。这一条件包括能迅速熟悉各项规则、条例和程序；能适应基本抽象的环境；知识作为生产力的主要方面；等价原则的危机以及相应的平等理念的衰落；为了说明内在于这一背景条件的精神状况，我必须借助一个日常“寓言”故事，这一经验的琐碎性和边缘性具有示例作用。

一个人站在海边，什么也不想。海浪在不停地喧哗，即使过了一会他不再注意倾听，他的耳朵仍然捕捉到了海浪的声音。这个人感受到了海浪的喧哗，即使他没有意识到这一点。对海浪的始终如一的运动的感知，不再伴随着对自己作为感受主体的感知。这一感知与哲学术语中所谓的统觉、或感知行为中的存在意识是完全不一样的。站在岸边，这个人感受的海浪是和周围的环境联系在一起的，与周围的环境有着千丝万缕的联系。然而，这并没有经过一个自我反思的“主体”的过滤。相反，这一与环境之间的联系越是强烈，“我”就越是容易忘却自身。然而，这样一种经验与现代哲学中引以为豪的观点是冲突的，现代哲学认为，感觉无法脱离统觉，真正的知识是关于知识的知识，对于事物的认识立足于对我们自身的认识。然而，站在海边的这个人的经验表明，我们以一种物质的、感性的方式归属于这个世界，这远比我们从知识中学到的那一点更为基本和稳固。

感觉与统觉之间的不一致是我们所处的境况的显著特征，这一境况，用马克思的话来说，其中，“社会生活过程的条件本身……受到一般智力的控制并按照这种智力得到改造”[1]。在一个由人工行为构成的环境中，细微感知的极大丰富已经成为系统性的。在一个信息技术占据主导地位的工作场所，能接收到成千上万的信号，而无需

---

① 《马克思恩格斯文集》第 8 卷，人民出版社 2009 年版，第 198 页。

对其进行区分和整理。出于类似的方式，我们对媒体的接受引发的不是关注，而是传播。我们被各种印象和形象充斥，但并没有从中形成一个“我”。并且，这种无意识感知的剩余，正是我们遭受的各种**无根性**的标志。出走或迁移，我们的认同感经受着痛苦的考验，正是因为感知流不成比例地增长，它从不立足于自我反思意识。并且，这一感知的**剩余**构成了我们在一个陌生环境中寻找自己位置的具体方式。但是，无根性不再促成真正的出走或迁移。相反，因为生产方式、交往技术和生活方式的不断变化，它成了每个人都能感受到的日常境遇。无根性凸显了站在海边的那个人的“听而不闻”，它是一种边缘化现象。今天，最直接的经验正是通过这一失衡把自身表现出来的。但是我们如何构想这一经验呢？

在从笛卡尔到黑格尔的现代哲学传统中，只有莱布尼兹强调了这一经验的重要性，他立足于自我反思主体之外的遭遇：“无数的事实使我们得出了这一结论，在每一时刻，在我们身上，都存在无限的感知，它们并不伴随着意识或反思。”[①]对莱布尼兹来说，正是这些“细微的感知”、精神的晦暗面，把每个个体与宇宙的完整生命联系了起来。但这是一个例外。根据现代性中盛行的主体性模式，感知立足于特定的环境，然而同时发生的、不可避免的对感知的意识（统觉）却是超验的源泉，它打开了通向普遍性的大门。感知自身的感知，在某种意义上**从外部**来反观自身，超越了所在的具体环境，并且也许超越了具体存在本身。

这一主导模式说明了一种经验上的联系，我们对此往往没有充分的认识：具有特定的、明确的**根源**——处于某个位置、某一传统、某一工作、某一党派——不仅没有给超验设置障碍，相反，它为我们“从外部”向自身的有限条件投以公正的一瞥提供了最重要的前提。让我们更具体地探讨一下这一令人称奇的复杂性。各种超验最基本的方法是自我指涉那一时刻的完整性，是人们在体验中感知自身时拥有的基本的、确定的暂时性特征。今天，人们获得了同样的完整性，因为人与环境之间的关系是如此具体、稳固和单一，以至于总是或彻底地再次处于自我反思之中，并形成一种持久的认同。这一根源性，这一对特定环境的明确的归属感，为构建感知与统觉的和谐整体提供了坚实基础。但这一赋予自我反思特殊尊严的整体，反过来也是超验的源泉，是“从外部”投来的一瞥，是一种保守的精神见习期，正如它也是进步的乐观主义的源泉。

一个无目标的去根基化过程产生于环境的可变性，后者在很大程度上以习俗、机巧和抽象为标记，这一过程推翻了这一体系，并使其遭到无情的实践批判。社会知识的具体化已经成为各种直接但又持续变化的环境，它克服了个体意识。个体耳边传

① Gottfried Wilhelm Leibniz, *New Essays on Human Understanding*, trans. And ed. Peter Remnant and Jonathan Bennet, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 53.

来的声音远超过他真正听到的，所感知的东西远超过他真正领悟的。因为今天自我反思意识就“细微感知”的网络而言总是缺席的，它在后者中发现了自身的局限：它无法“从外部”审视那些总是超出它的东西。当我感知自己的感受时，我所选取的只是一小部分，甚至可能不是“我所感受”的最重要的部分。可变性、记忆的冲淡（不管是自然的还是受传统影响）、不断创新所带来的震惊效果——我们今天通过“细微感知”完全适应了所有这些新事物。自我意识总是在由这一感知过剩所勾画的视域中得到理解和说明的，这一过剩使我们置身于一个不再属于“我们自己”的环境中。

这一无法弥补的根基的缺失用一种最极端的方式重塑和限定了自我指涉的主体性所扮演的角色。令人奇怪的是，我们所处的环境越是抽象，我们在其中的物理位置和感性位置就越是重要。通过把统觉缩减为感知，由一般智力所触发的系统的无根化过程关上了通向无人之地的大门，我们本可以从那里回头审视自身的有限条件，就像电影导演通过影片画面所做的那样，既超然又充分领悟。正如我们所看到的，它排除了超验冲动，后者伴随着单一的身份和坚实的根基。

今天的存在方式和情感模式在于**毫无保留地投身于我们自身的有限性**。无根化——越是强烈和持续，就越是缺乏真正的“根基”——构筑了我们的偶然性和不稳定性。“世界的形式化”激发了对其转瞬即逝性的绝对认知。然而，投身于有限性并不等于对它的清楚再现或说明。力图阐明自身有限性的有意识凝视，总是在其受限的境遇外，预设了一个可能的外部边缘。凝视升华或消除了世界的转瞬即逝性，并力图克服它。

存在主义的或更一般的说世俗性的对现代命运的召唤仍然与我们当前的感受性完全相反，因为它实际上勾画了一种超验的极端努力。从对死亡的再现中，出现了朝向“本真生活”的冲动。对暂时性的有意识思考产生了各种“决定”、明确的认同和基本的选择。也就是说，死亡被利用起来了。尽管存在主义夸耀其从对事物的不容置疑状态的认识中得出的清醒结论，实际上这一不容置疑状态是被存在主义当作“工具”而加以挪用的；它被超越了，也得到了拯救。相反，表征了当代精神状况的对有限性的完全投身，要求我们臣服于有限性，把它当作无法“从外部”加以观照的一种界线，它是无法再现的，因而无法超越。这是一种无用的界线，它无法成为各种“决定”的动机，也无法成为结构清晰的身份的架构。

对有限性的投身来自一种强烈的**归属感**。这一结合看上去有些不合理甚至相互矛盾。在无情地强调具体可靠的“根基”的意料之外的缺失后，我所说的归属感指的是什么呢?确实，人们不再“归属于”特定的角色、传统或党派。要求“参与”和“共同构想”的呼声渐渐消退了。然而这远没有消除归属感的异化，反而强化了归属感。个体再也无法使自己归属于一个稳定的环境，这一不可能性反而激起了我们对极为脆弱的“此

时此刻”的依赖。最终呈现出来的是这样一种**归属感**,它不再确定地“归属于某物”。相反,归属感已经与这样一种优先的、庇护性的“某物”的丧失直接联系在一起。

正是在这里,在今天的精神面貌的中性内核中,矛盾再次现身了。被剥夺了任何“归属对象”的纯粹的归属感,能够简单地同时归顺于各种现存秩序、各种规则和“游戏”。这就是 80 年代所发生的一切。当代犬儒主义者在自我确认策略、甚至常常是简单的社会生存策略中展示了这一趋势。然而,一旦归属感脱离了各种根基或任何特定的“对象”,它同时就有了一种极具批判性的转型潜能。

这一潜能在不远的过去已经显露出来了。在多个场合,青年运动和各种新劳动组织选择把背叛和“出走”作为首要的斗争形式。他们希望尽快摆脱他们的角色,摆脱压迫性的锁链,而不是公开反抗。与这些逃逸线一起,开始出现了一个他们自己的经验领域和“习俗”,后者除了锻造它的经验外没有任何其他基础。欧洲传统左翼从来不知道如何看待这一发展,因而竭力贬低这些背离和“逃逸”策略。实际上,出走——例如,从雇佣劳动中出走,走向实践——不是一种消极的姿态,推卸了行动和责任。相反,因为背离改造了冲突得以发生的条件,而不是屈服于这些条件,因而它需要一种高度的主动性——它要求一种肯定性的“行动”。

今天,背离或出走都表达了这种纯粹的归属感,用巴塔耶的话来说,它是那些没有共同体的人所形成的共同体所特有的。背离远离了决定个体角色和身份的主导性规则,正是后者暗中构建了归属“对象”。出走则走向一个由个体自身实践不断重新构建的“习惯的地方”,这一处所永远不会先于决定其出现的经验,因而也不会反映任何先前的惯习。实际上,今天习惯已经成了不寻常、不常见的事物,只是一个可能的结果,不再是一个起点。因此,出走指向这样一些生活方式,它们塑造了无归属的归属感,而不是指向有所归属的新的生活方式。出走可能是最适合要求彻底改变现状这一要求的斗争方式——这一要求可以改造 80 年代的经验,直至推翻它。

机会主义、犬儒主义和恐惧界定了当代精神状况,其特征是投身于有限性、**无根的归属感**、退让、屈服和渴望默认现状。它们使这一状况作为一种不可逆转的事实呈现出来,同时也使冲突和反抗在这一基础上得到了重构。我们必须拷问,我们是否能在今天促成了机会主义和犬儒主义、依附于脆弱的“此时此刻”的情感中,找到对抗性的符号?它是什么样的?我们必须拷问,在这种促成欢欣的、自我满足的虚无主义的无根化过程中,是否存在对抗和希望,它们如何出现?我们也必须拷问,我们与变化无端的机会主义之间的关系是否可以不再是“机会主义的”,如何可能?我们与各项规则之间的关系是否可以不再是“犬儒主义的”,如何可能?任何谴责当代伦理状况的人都会发现,解放的新要求,即使打着相反的旗号,也只有通过对机会主义和犬儒主义经验道路的重新描述才能实现。

人　物：彼得·斯洛特戴克(Peter Sloterdijk)

◇ 《犬儒理性批判》前言

◇ 达达的混沌学

——语义式犬儒主义

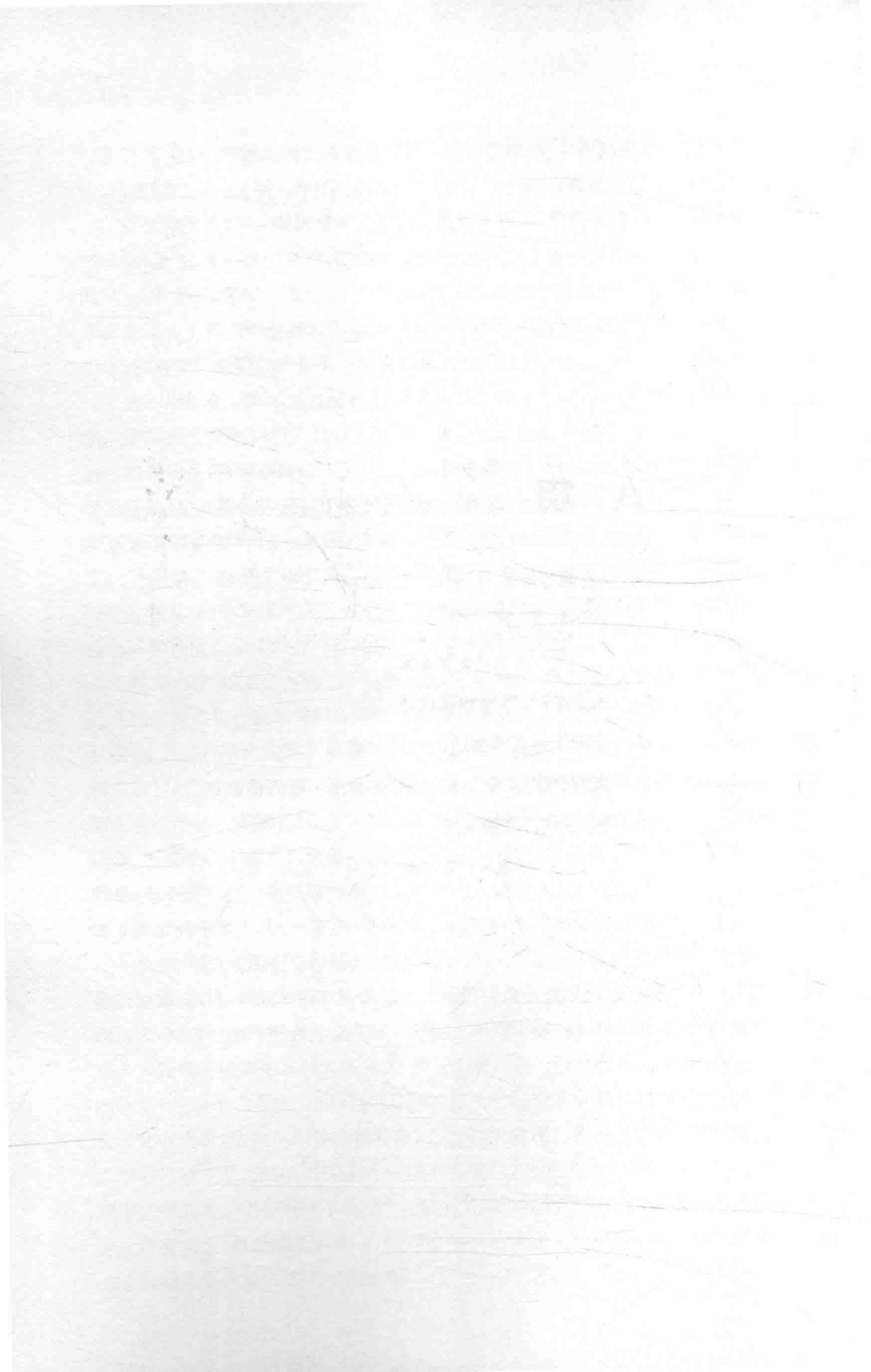
◇ 关于遗产、罪孽和现代性

◇ 理论作为实践生活的一种形式

◇ 作为全球化"第一哲学家"的彼得·斯洛特戴克

◇ 热烈地活，冷峻地思

——彼得·斯洛特戴克访谈



《犬儒理性批判》前言

[德]彼得·斯洛特戴克 /文　贾涵斐/译

> 敲起鼓，别害怕
> 亲吻这位随军女商贩！
> 这是全部的科学，
> 是所有书册最深的意义。
>
> ——海因里希·海涅：《教义》

> 德国杰出头脑的重大缺陷在于，
> 他们对讽刺、犬儒主义、怪诞、
> 蔑视和嘲弄一无所知。
>
> ——奥托·弗拉克：《德法之事》，1912

一个世纪以来，哲学濒临死亡却苟延残喘，因为其任务尚未完成。因而，告别之事必将折磨人地拖延下去。在绝对的思想统治所在之处，哲学即便没有灭亡，也是蹒跚在微光闪动的垂死挣扎中，在这种状态下，它想起自己一生都忘了说出的事。大限将至，它想诚实一回，吐露最后的秘密。它坦言：那些伟大的主题，它们是些搪塞之辞和半吊子真理。这些徒然美妙的翱翔——上帝、宇宙、理论、实践、主体、客体、身体、精神、意义、虚无——这一切都不是真理。它们是为年轻人，为局外人、牧师、社会学家而设的名词。

"词语，词语——名词。它们只需张开翅膀，几千年时间便会从它们的飞行中掉落下来。"（戈特弗里德·贝恩：《后记与诗中之我》）

这自愿坦白的、临终的哲学在历史的专栏里讲述着这类事情——以及青年时代的种种罪过。它们的时代已经终结。在我们的思想中不再有因概念而振奋、因理解而狂喜这样的火花。我们受到启蒙而漠然麻木。进一步说，也谈不上什么对智慧的

爱了，再没有一种知识可以与人为友（philos）。对于我们知道的东西，我们不会想到要去爱它们，而是思考如何做到在生活中拥有它们，同时避免变得呆板。

此处，在一个影射着各种伟大传统的标题之下所呈递的，是对"知识就是权力"这一命题的沉思；正是这个命题在19世纪成为哲学的掘墓人。它总结了哲学，同时是哲学的第一份自白，哲学百年来的垂死挣扎便始于此。某种知识的传统以此命题的出现而告终，这种知识是爱欲的理论，如其名称所示——真理之爱和爱之真理。19世纪，哲学的尸身中升起了各种现代科学及权力理论——作为政治学，作为阶级斗争理论，作为技术统治学，作为生命主义——它们在每种形态中都全副武装。"知识就是权力"，这句话在无可避免的思维政治化后面画上了句号。表达这个命题的人一方面泄露了真理，一方面又想通过这种表达收获超出真理的东西：介入权力游戏当中。

当尼采开始把每种求知意志之下的**权力意志**公之于众时，德国旧日的社会民主党正呼吁其成员参与到知识——即权力——的赛跑中。在尼采的洞见意欲呈现"危险"、淡漠和冷静这些特征的地方，民主党表现出实用主义的特质——且毫不掩饰彼得迈耶似的修养兴致。二者均谈及权力——尼采，他以生命主义的方式从底下掏空市民阶层的唯心主义；社会民主党人士，他们则力图通过"修养"获得接近市民阶层权力的机会。尼采已经教授过一种现实主义，它应当使之后几代的市民及小市民易于告别妨碍权力意志的唯心主义的那些胡言乱语；社会民主党则力求参与一种唯心主义，这种唯心主义至此一直怀有对权力的期许。当工人运动在垂涎一种与它自己仍然幼稚的权力意志更为相称的唯心主义时，市民阶层已经能钻研尼采笔下那种已经失却理想的权力意志的精巧以及机智的粗话了。

1900年前后，左翼激进派赶上了右翼的主人犬儒主义。旧掌权者犬儒式的防御意识与新掌权者乌托邦式的进攻意识之间的赛跑构成了20世纪的政治与道德之剧。在围绕严酷事实当中最严酷的意识的赛跑途中，魔鬼与魔王沆瀣一气。不同意识的竞争催生了当今时代典型的朦胧光——不同意识形态的相互探察、矛盾的化解、欺骗的现代化，简而言之，就是那种把哲学家送至空境的状况，其中骗子称骗子为骗子。

在尼采的第一次现实性，即法西斯主义的尼采浪潮消退之后，我们又一次感受到了他的现实性。西方文明如何穿坏其基督教的戏服，这一点又复清晰。在致力于重建的几十年之后，在产生乌托邦及其"替代方案"的十年之后，一种幼稚的狂热劲似乎突然消失了。人们恐惧地等候灾难到来，新的价值像所有止痛药一样紧俏。然而时代是犬儒式的，它知道：新价值长久不了。忧虑、亲民、和平保证、生活质量、责任意识、环保——这些并未恰当运行，人们可以静观其变。犬儒主义在幕后待命——只等这些长篇空论过去，事情步入正轨。我们那毫无生气的现代性虽然再清楚不过要"历史地进行思考"，却早已怀疑自己是否活在一段有意义的历史中。"无需世界史。"

同一物的永恒轮回，尼采最具颠覆性的思想——毫无宇宙论上的根据，但在文化形态学方面可谓成果丰硕——涉及犬儒主题的重新凸显，这些主题最终在罗马大帝时代发展为有意识的生活，在文艺复兴时期也有些许这样的趋势。同一物：这是冷静的、以享乐为导向的生活的种种叩击手势，这种生活已学会忖度各种状况。做好一切准备——这会使人聪明到无懈可击。生命执拗地与历史并存；生存的简化；表面上的社会化；对政治的嘲讽；对“规划”的疑虑。一种新的异教文化，它不相信死后还会有生，因而得在生前找寻它。

尼采常为人忽视却具有决定意义的自称就是“犬儒”这个称号；他**由此**成为那个世纪除马克思之外最富影响力的思想家。就与“言说真理”的关系而言，在尼采式的“犬儒主义”中呈现的是一种经修正的态度：这是一种策略与战术、犹疑与去除顾虑、实用与工具主义之间的关系——这一切处于自始至终都为自身打算的一个政治性自我的掌控之中，这个自我内在随机应变，外在铜墙铁壁。

在西方国家，理性主义的激烈反冲力是对一种精神状态的回应，在此状态下，一切思考都成为策略；这种状态对自我持存的某种特定形式表示厌恶。这厌恶是敏锐地感受到某种现实散发出的寒冷气息而惊退，在此般现实中，知识就是权力，反之亦然。我在写作时想到了读者，希望能获得有这样感受的读者；我觉得，这本书或许对他们有话可说。

从前的社会民主党把“知识就是权力”这一口号当作实践理性的良方公之于众。对此它并未深思熟虑。口号的意思是，必须得学习正确的事物，以便将来能生活得更好。小市民对学校教育的信念曾规定了这个命题，如今这种信念正在瓦解。只有在我们那些犬儒式的年轻医学生身上还有一条从学业通向生活水准的清晰路线，其余的人几乎全带着学了一场空的风险生活。不追求权力的人也不会想要权力的知识及其知识装备，而拒绝这两者的人私底下已不再是这种文明下的公民了。不计其数的人已不再情愿相信，为了以后某天能更好地生活，必须得“学点什么”。我认为，有种预感在他们内心滋长，这预感在古希腊罗马时期的犬儒主义思潮中则是确信：要想学习一些理性的东西，人先得过上更好的生活。通过学校教育实现的社会化，正如我们这里发生的一样，是先天的愚昧化，据此，几乎没有哪种学习还能提供一种前景，即事物某天会变得更好的前景。生活与学习之间关系的倒置与时代精神相符：对教育所持信念的终结、欧洲经院哲学的终结。这正是使保守主义者与实用主义者、使窥探消亡的人与好心人均觉得可怕的东西。基本上已经没人再相信今天的学习能解决明天的“问题”；相反，几乎可以肯定，它会引发问题。

为何是“犬儒理性批判”？在连读较薄的书都让人觉得过分的时代，面对写出一本大部头的指责，我该如何辩解？按照常理，我们要对契机、缘由和主题加以区分。

契机

今年(1981)是伊曼纽尔·康德的《纯粹理性批判》出版二百周年——一个全球历史性的日期。想必很少会有庆典活动会像这次的一样乏味。它是个呆板的节日,与会的只有学者。六百名康德研究者齐聚美因茨,它带来的并非狂欢式集会,而充其量只有没完没了的彩色纸带。某种幻想可能有用:想象一下,假如被纪念的人出现在时下这些人当中,会发生什么……受邀者在此暗自希望,但愿受庆者无法出席,因为他的出现必定会使以他为依据的他们感到羞愧,这样的庆典难道不会很悲哀吗?我们如何面对这名哲学家具有穿透力和人性的目光?

有谁忍心为康德概括1795年,即此哲学家发表论著《论永久和平》那一年以来的历史?谁会有勇气告知他启蒙——人走出"自我招致的未成年状态"——的状况?谁会愚蠢到要向他解释马克思的费尔巴哈提纲?我在设想,康德出色的幽默会帮我们摆脱呆滞状态。毕竟他是18世纪后期的人,那时就连理性主义者都没有如今有些举止随意的人这么呆板。

几乎无一例外,从事康德研究的人总要触及其面相学之谜。依照**健全的精神寓于健全的身体**这条罗马的基本法则是无法理解康德的仪表的。如果"精神"果真会寻找适合的身体,那么在康德身上,它必定是一种以面相学的反讽和心身医学的悖论为乐的精神——一种这样的精神:它在一具瘦小干瘪的身体里藏入一颗伟大的灵魂,在弯曲的背脊下埋入笔直的步态,使一种合群的、略微真诚的幽默隐入受忧郁症驱使的性情中,仿佛是为了迷惑后来那些追求生命力和强壮体格的人。

康德面相学之谜的破解大概并非在于他个人,而更多在于他在精神史和感官史上的立场。启蒙时代将知性与感性的辩证法向前推进直至断裂。这类张力的足迹在康德的著作中贯穿始终。透过他那些代表作的语言,思维过程——尤其是在一个德国式头脑中——加诸感性的暴力得以显现。像戈特弗里德·贝恩那样深受自然科学世纪的精神影响的诗人能够对这种暴力进行反击,其方式是把哲学家痛斥为"精神的强奸犯",这正展现了,面对曾经令人信服的见解构成的共鸣板的宏伟——通向智性与感性之间人所共知的断裂关系这种认识的宏伟,现代犬儒主义能反抗到何种程度。罗伯特·穆西尔,即使在理性感到安全的范围之外,此人也无疑是理性的担保人,他将阅读康德的一次经历保留在了他的《学生特尔莱斯的迷惘》一书值得深思的一节中:

因为特尔莱斯一大早就去买了那卷书的雷克拉姆版,他在教授那儿看到过这个版本,并且利用第一个课间休息开始阅读。然而,全篇的括号和脚注使他如坠云雾,当他认真地盯着词句往下读时,就好像有一只苍老的、瘦骨嶙峋的手像拧螺丝一样把他的大脑从头颅里面拧出来。

大约半小时后,他精疲力尽地停下来,此时他只读到第二页,额头上已经渗出汗来。

但随后他咬紧牙关,又往后读了一页,直到课间休息结束。

晚上他却已经不想再碰这本书。害怕?厌恶?——他不是很清楚。只有一件事急切而清晰地折磨着他,就是这名教授,这个其貌不扬的人,放在他房间里的这本书是完全敞开的,对他而言仿佛是日常消遣一般。(第84—85页)

这番简单勾画所包含的细腻体验唤起两方面的理解:书的吸引力和书带给敏感的年轻读者的痛苦。与康德式的、全然哲学的思维随心所欲的接触岂非隐含着风险,使年轻的意识承受一种粗暴的、突然的早衰?在一种进行冷漠的拧螺丝运动而使人眩晕的哲学中,年轻的求知意志中有什么东西被扬弃了?我们在螺丝的顶端找到了想知道的东西吗?或许我们自己在螺丝头那里被扭转得变了形,从而随后会满足于自以为知道的东西?而一个以康德的思想作为"日常消遣"的人看上去如此"其貌不扬",这又该如何理解?这是不是意味着,哲学在生活中不再留有任何痕迹;现实是一码事,而哲学是毫无希望的另一码事?

隐藏在哲学家文风中的面相学形象凝视着我们,理性在这些形象中藏匿其本质的不同侧面。"有理性"意味着把自己与感性事物调节到一种特殊的关系中,这种关系几乎从未是有利的。"你要理性"实际上意味着:别信任你的冲动,别听从你的身体,要学习控制——从自身的感性着手。然而,智性与感性不可分割。特尔莱斯读了两页《纯粹理性批判》便满头大汗,其中蕴含的真理就像整个康德主义的真理一样多。哲学是人们领悟到的身体与逻格斯的相互影响,而非被谈论的东西。未来只有面相学家才能成为不会说谎的哲学家,面相学思维提供了从因分裂而邪恶的头脑的王国逃离的机会。预告一种新的理性批判也就意味着思考一种哲学面相学;这并非阿多诺所说的"美学理论",而是彻彻底底[①]的自觉性学说。

就实际状况而言,写一本纪念文集(Festschrift)无须理由,而对于一本出于对作

① 此处"彻彻底底"对应的原文为"mit Haut und Haaren (und Zähnen)"。"mit Haut und Haaren"直译为"连同皮肤和毛发",在口语中意为"完全、全部、彻底",作者又在后面的括号内加了一个"und Zähnen"(及牙齿),是一种文字游戏,可视为强调,总体意思不变。——译者注

者的好感而绕开写作契机的著作庆典(Schriftfest)而言,理由是必要的。“我不想谈论,情况已是怎样 / 我想展示给你,情况正如何形成。”(埃里希·克斯特纳)

理 由

若文化中的不满会激发批判,那么或许没有哪个时代会像我们这个时代一样满怀批判的兴致。然而,批判的冲动从未有更强烈的倾向,想要臣服于沉闷的不快情绪。想要进行“批判”的与可能该“被批判”的事物之间的张力已被如此夸大,因而我们的思想与其说变得精确,倒远不如说是变得苦闷。没有哪种思考能力能跟得上难题的步伐。这就是批判自我废黜的原因。在对所有问题的冷漠中存有一种最后的预感:如若能应对所有难题,那会是怎样。因为一切都已成为问题,所以一切就反正都无所谓。应当追寻这一痕迹,它通向能够谈论犬儒主义和“犬儒理性”之处。

谈论犬儒主义意味着使一桩精神的、道德的丑闻经受批判;随后是展开丑事的各种可能性条件。“批判”进行着这样一种运动,它起初随心所欲地展开对事物的积极和消极的兴致,以便最终能通向道德意识的那些基本结构,这些结构“在善恶的彼岸”被人谈及。时代在各个方面都是犬儒式的,因而应借助这个时代,从根基出发来阐明犬儒主义与现实主义的关联。当奥斯卡·王尔德傲慢地宣称“我绝不是犬儒式的,我只是有经验而已——这差不多是同一回事”时,他用意为何?或者说安东·契诃夫,此人曾灰暗地陈词道:“没有一种犬儒主义能胜过生活”,他的用意又为何?

在思索的过程中,批判概念众所周知的双关性得以澄清;首先,它意味着做出判断并阐述理由、评判、判决;随后:对判断形成的基础进行研究。但如果谈论犬儒“理性”,那么这套程式**首先**就会整个躲到嘲讽的保护伞下。

一种**批判**还能带来什么?在如此厌倦理论的时代,它能寻求到什么?我们先来听听瓦尔特·本雅明的回答:

> 愚人,他们抱怨批判的没落。因为批判的时机早已过去。批判事关恰当的距离。它居于一个世界,其中关键的是各种视角和前景,并且还存在持有立场的可能性。期间,事物过于急切地进逼人类社会,“公平”、“自由目光”若未成为对平庸的无权限的非常天真的表达,那它们也是谎言……(《单行道》,1928/1969,第 95 页)

在一种自认是监禁与混乱的折中之路的体系中,没有描述的立场,没有必需的批

判提供的中心视角。

在炸裂成多元视角的世界中，囊括整体的“宏大目光”其实更多为纯朴者所有，而非启蒙者、受到成规(Gegebenen)教育的人。启蒙的发生总不可避免地带来的效果是，摧毁立场式思维并消除视角化的传统道德；从心理学上看，随之而来的是自我的涣散，从文学和哲学方面说，这会带来批判的衰落。

然而，20 世纪最重要的一次批判的文艺复兴与瓦尔特·本雅明的名字连在一起，他一方面有力地论述了批判的时机已过，另一方面又参与**批判理论**学派，并提供了不可估量的深远推动力，这番矛盾该如何解释？他说，要持有“立场”是不可能的，因为事物已逼近我们。但从一种须进一步阐明的无立场的立场出发来看，批判取得了令人难忘的多种形式的进步。那么，批判从何处发言？它采用哪些视角？以谁的名义？

我认为，批判理论发现了一个临时性的批判之我，还有一个“立足点”，它给予批判理论各种视角，着眼于一种真正尖锐的批判的视角——一个传统认识论不加考虑的立足点。我想称其为先天疼痛。它并非一种拔高且保持距离从而抵达各种宏观全貌的批判的基础，而是一种极其贴近的态度——微观学。

当事物迫切地逼近我们时，必须形成一种批判来表达这种迫切。这种批判并非事关适当的距离，而是事关适当的靠近。“震动”(Betroffenheit)一词的效果就生长于这片土壤；它是批判理论的种子，如今以多种新形式生长发芽，甚至在可能从未听说过它的人当中发芽。对“受震动者”而言：如若获知在哪里可以找到其批判模型，这难道不是很大的诱惑吗？此外，在“受震动状态”的矫饰主义(Manierismus)中，被遗忘的根源本身的缺陷复又显现。

因为头脑的独立总是一种错误的独立，所以新的批判已经准备好从头部滑入整个身体。启蒙想要自上而下行进——无论是在教育政策还是心身医学方面。将富有生机的身体揭示为世界的感受者，这意味着确保哲学对世界的认识拥有符合实际的基础。这就是批判理论曾开始的地方，彼时它是迟疑的，常以唯美主义的方式自我编码，隐藏于各式各样的吹毛求疵之中。

批判理论依据的前提是，我们在“尘世痛苦”(Weltschmerz)中先天地了解这个尘世。我们从尘世所感知到的东西排列在一个痛苦和快乐交织的心身医学的坐标系中。只要痛苦告诉我们什么是“真与假”，批判就是可能的。与此同时，批判理论制造出那未经破坏的敏锐(Sensibilität)自始至终的“精英式”前提。这表明了其优势和弱点；这奠定其真理并界定其适用范围。人们确实得有能力调用这么多的精英意识。它出于对正常状态之尸毒的厌恶，在一个生活有坚硬头脑和铠甲灵魂的国家供养自己。人们不应该打算说服某些敌对者；有一种“真理”的普遍性，它是对无理解力的辩

护；在获得理性的能力并非以敏锐的内省为基础之处，没有哪种尚非常牢固的交往理论的论证能招引它前来。

在这个"敏感"(empfindlichen)点上，批判理论主要从未与敌对者中的逻辑学家们合得来过。当然会有这样的思想家，其头脑这般精力充沛，其神经结构这般饱经磨炼，故而对他们来说，批判理论的整个苗头必然显得多愁善感。"敏锐"(sensible)理论是可疑的东西。以阿多诺为首的创立者们对敏锐者的确有个专门的狭义概念——至高的灵魂敏感性和美学训练所具有的永不能被理性化的前提；这种理论的美学紧贴着对所有事物感到恶心的边缘展开。在"实践"世界发生的事情几乎无一不使它感到痛苦，几乎无一能免除粗暴的嫌疑。对它而言，一切都多多少少如共犯一般被捆缚在"错误的生活"上，其中"没有任何真正的生活"。它主要将一切看起来有乐趣和一致性的东西怀疑为骗局、倒退和"错误的"缓和。不可避免的是，它已经感受到这些夸张的反弹力，尤其是在阿多诺身上。它以程度极高的善感主义(Empfindsamkeit)为理性的形象化做好准备工作，而这种形象化已无法停留于那些创始人曾将其关入其中的疆界。如今发生的事情说明，批判能从身体的活力中获取多少面孔。

阿多诺是一种革新的认识批判的先驱之一，这种批判顾及了情感的先验性。在他的理论中，秘密的佛教精神的动机发挥着作用。若有谁受苦而未变得冷硬，他便会理解；谁能**听**音乐，便能在闪亮的瞬间看向世界的另一面。真实是以苦难、冷酷和坚硬的手书写成，这份确切性塑造了这种哲学接近世界的方式。尽管它几乎不相信会朝着好的方向转变，但它并不妥协于使自己麻木并适应成规的诱惑。坚持善感同时也是一种乌托邦姿态——保持对一种幸福的敏锐感官，这幸福不会来临，却保护我们，使我们在准备迎接它的状态中不会变得粗蛮。

在政治与神经方面，美学的、"敏感的"理论建立在一种由痛苦、蔑视与愤怒混杂而成的指责性立场上，这种立场针对拥有**权力**的一切事物。它把自己塑造为一面镜子，一面尘世之恶、市民冷酷、统治原则、肮脏交易及其利润动机的镜子。它断然拒绝的是男性的世界。它的灵感来自那远古的，对父辈、立法者和生意人的世界说的"不"(Nein)字。它的成见是，从这个世界产生的只会是针对有生命者的邪恶权力。批判理论的停滞正在于此。拒绝具有的攻击性影响早已枯竭。受虐的因素超过了创造性因素。批判理论的动力已经成熟到可以打破否定主义的枷锁。当年，它在那些本能地与它共享疼痛先验性的人当中找到了追随者。无论如何，在开始发现他们的父母做了什么或默许了什么的那一代人中，这样的人有许多。正因为人数众多，60 年代中期以来，德国才重新有了一缕政治文化——对真正生活的公开辩论。

重振伟大的驱动力取决于由此得到灵感的知识分子对自身的思考。需要提及的是在敏锐的批判中存在的一种使人麻木的怨恨。这种抗拒靠"男子气概"的原始愤怒

来自我滋养，男子气概即政治的与学术的实证主义者表现出的那种犬儒式的事实意识。阿多诺的理论反抗的是束缚于“实践观念”的参与特性。他的理论尝试用概念上的平衡艺术来建构一种非权力的知识。它在母亲的王国，在各种艺术及那些被编为密码的渴念中找到了庇护。“禁止图像”——不以整只脚出场。防御性的思维标示出其风格——尝试保护一片特区，在此幸福的回忆与一个女性乌托邦独特地结合在一起。在早期的一部论著中，阿多诺几乎毫无掩饰地暴露了他的情感认识论的秘密。通过论述舒伯特的音乐引发的哭泣，他以撕心裂肺的一些字句道出了泪水与认识的关联。我们为这音乐而哭泣，因为我们不像它那样是完满者，这完满者迎向/转向/走向/致力于/倾力于/投入生活遗失的甜蜜，犹如一句遥远的引言。

幸福总是只能被设想为遗失之物，只能作为**美丽的异者**。它不可能多于一种预感，我们眼含泪水走向这种预感，却无法抵达。其他的一切本就属于“错误的生活”。占统治地位的是父辈的世界，他们总是令人发指地认同已经凝结为体制的抽象的花岗岩。在阿多诺那里，对男性的否认发展得如此深入，以至于他只保留了父亲名字中的一个字母：W。然而，通向草地（Wiesengrund）之路并非一定会是一条迷途（Holzweg）。[①]

自学生运动瓦解以来，我们经历着理论的消沉。尽管学养与“水平”比以往任何时候都强，但灵感却是麻木的。认为生活兴趣与社会理论上的努力能够协调的“当年”的乐观主义基本已经枯萎。这种乐观主义逝去后，突然呈现出的是，社会学能有多无聊。对于启蒙阵营而言，在“左派”行动主义、恐怖及其表现在反恐中的多重激化都崩溃之后，世界便在原地打转。启蒙阵营想要促成所有人对德国历史的追思活动，却以自己的伤感告终。批判似乎变得比本雅明所认为的更加不可能。批判的“兴致”乡愁般地转向内心的语文学的小院园林，在此种有本雅明式的鸢尾花、帕索里尼式的恶之花和弗洛伊德式的颠茄。

各种意义上的批判都经历着消沉的日子。一个乔装批判（Kostümkritik）的时代重新开始，批判的态度被置于职业角色之下。责任有限的批判主义，作为成功因素的教条式启蒙（Aufklärerei）——一种处于新的迎合主义和旧的雄心壮志的交叉点上的态度。“当年”，早在图霍尔斯基那里便能感觉到某种批判具有的空洞，这种批判想要高声盖过自身破除幻想的行为。它知道，取得成功还远非具有效果。它写得文采飞扬，但这无济于事，并且人们能听得出来。当今启蒙者各种潜在的犬儒主义就靠这种

---

① 阿多诺为人熟知的全名为特奥多尔·W.阿多诺（Theodor W. Adorno），而他原名为特奥多尔·路德维希·维森格伦德（Theodor Ludwig Wiesengrund），也就是说，“Wiesengrund”是阿多诺的父姓，这个词本身的意思为“草地”，但阿多诺改名后，只保留了父姓的首字母 W，并将其作为中间名使用。“Holzweg”一词意为“错路、迷途”，海德格尔一本书的题目为 *Holzwege*（Holzweg 的复数），中文常译为《林中路》。——译者注

几乎已经普遍化的经验来滋养。

帕索里尼往这种软弱无力的乔装批判中撒了些胡椒粉，他至少设计了一种使人明了的戏装：**海盗装**——海盗文章。知识分子作为海盗——不错的梦。我们还几乎从没这样看待过自己。一名同性恋者发出了信号，反对批判的女性化。正如道格拉斯・费尔班克斯在文化的船帆装备（Tekelage）中跳来跳去，手持出鞘的刀，时而是胜者，时而被击败，不可预测地漂荡在社会异化的世界大洋上。冲击落向四面。正因为这戏装是无道德的，所以它在道德之上分外合身。海盗不会采取坚定的立场，因为他在不断变换的阵营之间往来。或许帕索里尼的海盗知识分子形象可以反射到布莱希特身上——我是指年轻的、恶的布莱希特，而不是指曾相信自己应该在共产主义的橹舰上授课的布莱希特。

海盗神话中值得欢迎的似乎是攻击性元素。而唯独令人忧虑的或许是那种幻觉，认为知识分子的根源在斗殴中。事实上，帕索里尼是挨打者，就像阿多诺一样。正是这种先天痛苦——一个人自己把生活中最简单的事情都弄得很复杂——批判性地使他睁开双眼。没有大的缺陷，就没有大的批判。在巨大的努力中寻找治疗之方，继续推动批判之轮的，正是文化中的重伤者。阿多诺曾献给海因里希・海涅一篇著名的文章——《伤口——海涅》。这个伤口不是别的，正是深扎于每个有意义的批判之中的伤口。在现代的伟大批判成就中，到处都裂开着伤口：伤口卢梭、伤口谢林、伤口海涅、伤口马克思、伤口克尔凯郭尔、伤口尼采、伤口施宾格勒、伤口海德格尔、伤口特奥多尔・莱辛、伤口弗洛伊德、伤口阿多诺。从重大伤口的自我治疗中产生了批判，它们充当自我经验的集合点，服务于不同时代。每个批判都是时代痛苦中的开创性劳动，是一种具有典型意义的治疗。

我没有野心扩大容纳不同批判理论的这种值得尊敬的野战医院。现在是对性情进行新批判的时候了。在启蒙表现为“悲伤的科学”之处，它亦不情愿地推动着伤感的僵化。因此，犬儒理性的批判更期待一种令人愉悦的劳动，在此从一开始就已经明确，它更多不是辛劳，而是劳动的放松。

动 机

人们可能已经注意到——以上的论证稍过审慎，以至于不可能完全真实。如果造成了似乎是在尝试拯救“启蒙”和批判理论的印象，那我姑且接受；拯救式的方法的诸般自相矛盾则保证，事情并不仅仅停留在第一印象上。

如果说在一开始看来，启蒙似乎必然流入犬儒式的失望，那么很快情况就有变，

对犬儒主义的研究成了良好的无幻想状态的奠基者。启蒙从来就是积极意义上的失望,它越前进,理性让我们尝试肯定(Bejahung)的时刻就离得越近。一种源自说是(Ja)精神的哲学也包含了对不(Nein)说是。这并非犬儒实证主义,并非“肯定的”(affirmative)观念。我所说的这个是,并不是一个被战胜者的是。如果在它之中存在着某种顺从,那便是唯一的、可以指望受过启蒙的人拥有的顺从,即对自身经验的顺从。

欧洲的神经官能症把幸福看作目标,把理性的努力看作通向这一目标的道路。现在所要做的是打破这种强迫性。人们必须消解批判性的改善(Bessern)之瘾,这么做是为了人们在长征途中很容易偏离的善。颇有讽刺意味的是,这种最具批判性的努力之目标是最无拘无束的放纵。

阿多诺死前不久,法兰克福大学的报告厅里发生了一幕,它就像一把钥匙一样与起始于此的犬儒主义分析相配。当这位哲学家正要开始他的讲座时,一组游行者挡住了他踏上讲台的路。这类事情在 1969 年算不上有什么不寻常。而这个事件中的一些东西却迫使我们进行更详细的观察。在这些扰乱者当中,引人注目的是那些女大学生,她们出于抗议而在这名思想家面前裸露出乳房。这里是进行“批判”的赤裸的肉——那里是十分失望的男人,没有他,在场几乎没有一个人会知道批判是什么意思——行动中的犬儒主义。让这位哲学家沉默的并非赤裸裸的暴力,而是赤裸者的暴力。有理与无理、真与伪在这个场景中无法理清地混在一起,这是犬儒主义非常典型的方式。犬儒主义带着赤裸裸的真理果敢地走出来,而以这种方式呈现出来的真理却保留着某种伪。

在遮掩对于一种文化起建构作用之处,在社会生活屈从于谎言的强迫之处,真正的真理言说中会有一种攻击性要素、一种不受欢迎的裸露显现。而从长远来看,揭露的冲动是更为强大的。事物极端的赤裸和非隐秘性才能把我们从怀疑的责难这种强迫症中解放出来。寻找“赤裸裸的真理”的意志是感到绝望的感性的一个动机,感性想要撕破常规、谎言、抽象与保密的面纱,以抵达**事物**本身。这一动机正是我所要追踪的。一种由犬儒主义、男性至上主义、“实际性”与心理主义构成的混合物构成了西方上层建筑中的情调——一种黄昏的情调,对猫头鹰和哲学有益。

在我动力的基础上,我找到了一种对希腊意义上叫作哲学的东西的天真的崇拜——对此,家庭中崇敬的流传也负有一定责任。我的祖母,一个出生在唯心主义家庭的教师之女,常常骄傲而恭敬地声称,康德是写了《纯粹理性批判》的那个人,叔本华是写了《作为意志与想象的世界》的那个人。可能世界上还有更多这种魔幻的书籍,人们可能会因为它们太难而无法阅读,但必须像对非常伟大的事物那样,从外部赞赏它们。

难道没有一种哲学,它不会使“苍老的、瘦骨嶙峋的手”把我们的大脑如同拧螺丝

那样从头颅里拧出来？我所追随的梦想是，看到濒死的哲学之树再度绽放——在一种无失望的繁盛中，铺满奇异思想之花，红、蓝和白色闪烁于初始颜色之中，如同当时在希腊的晨光中——在**理论**（*theoria*）开始之时，在理解——如同所有明晰者那样不可思议而突然地——找到了它的语言之时。我们在文化上真的太老了，因而不能重复这种经验吗？

读者受邀在这棵原本不可能有的树下驻留片刻。我承诺，不做任何许诺，尤其不许诺新的价值。犬儒理性批判想要——援引海因里希·海涅对阿里斯托芬氏喜剧的刻画——追随"深刻的毁灭世界的理念"，快乐的科学正是基于这一理念——"它在其中，犹如一棵幻想般反讽的魔幻之树破土而出，满载繁盛的思想装饰、歌唱的夜莺之巢和攀爬的猴子"（《卢卡浴场》）。

慕尼黑，1981 年夏

第一部分

梳理（Sichtungen）

五条初步思考

1. 犬儒主义——错误意识的黄昏

时代艰难，却很现代。

意大利谚语

然而，这一切背后已看不到任何人的影踪。一切都持续绕着自身转动，利息每小时都在变化，目标再无处可寻……领导者丧失了理智，他们已经彻底被抽空，头脑呆滞……其中每个人都逐渐意识到，事情没法再进行下去……仅余的一条路，就是延迟这崩塌……

——弗朗茨·容：《机器的掠夺》，1921

文化中的不满已具备一种新的特质：它表现为统一而散乱的犬儒主义。在它面前，传统的意识形态批判无计可施，它看不出，在犬儒式的清醒意识的什么地方能接上启蒙的操纵杆。现代犬儒主义展现为那样一种意识状态，它出现在幼稚的意识形态和对它们的启蒙之后。意识形态批判显著衰竭，其真正原因就在犬儒主义之中。意识形态批判比它想要揭露的意识更为幼稚；身处顺从的理性中，它并未参与促使现代意识向一种狡猾、多重的现实主义转变。错误意识迄今为止的一系列形式——谎言、错误、意识形态——并不完整；时下的心态迫使我们补上第四种结构，即犬儒现象。谈论犬儒主义便意味着，尝试从一个新的入口走进意识形态批判的旧楼宇。

称犬儒主义为一种统一而散乱的现象，这与语言惯用法相违背；在普遍的设想

中，犬儒主义并不散乱，而是特征鲜明，它也不统一，而是不合常规并高度个体化。这些非同寻常的修饰语用另一种方式描述出犬儒主义新的表现方式的一些特征，这种方式使它既具争议性又无懈可击。

古希腊罗马时期所识的犬儒主义者（更恰当的说法是：Kyniker[①]）是离群索居的怪人，是反叛又顽固的道德说教者。桶中的第欧根尼可谓这类人的始祖。一直以来，在有关社会特性的绘本中，他都以划定距离的嘲讽者、尖刻而凶恶的个人主义者的面目出现，他号称不需要任何人，同时没有人爱他，因为他不会让任何人从他极具揭露性的目光中全身而退。从社会出身来看，他是城市里的人物，在古希腊罗马时代都市的熙攘中得到提升。或许可以将他称为降级（deklassiert）才智或者平民才智的最初表现形态。面对更高级文明的傲慢及其道德运转的秘密，他的"犬儒式"急转弯是以城市及其所有的成就和阴影为前提的。只有身在其中，作为它的负面写照，犬儒主义者的形象才得以在公众的流言蜚语和普遍的爱恨交织构成的压力下，结晶出无与伦比的锋锐。而也只有城市才会将做出与之决裂姿态的犬儒主义者纳入自己独特的人物群体，它对那些受到冲击的城市个体的同情便依附在这些人物身上。

犬儒主义的现代温床不仅在城市文化中，而且也在宫廷领域可见。这两类场所都是恶劣现实的模具，人们在这种现实影响下习得公然的不道德行为具有的乜斜微笑。无论在哪个地方，世情练达、充满才智的头脑里都有种世故的知识在累积，它在赤裸的事实与常规的外表之间优雅地来回摇摆。不仅有来自最底层，来自降级的、城市型的才智，也有源自最上层，源自具有政治家意识的精英群体的信号在渗入严肃的思考，这些信号证实了一种对伦理学和社会习俗的无情嘲讽，就是说，似乎它们的普遍法则仅为蠢人而设，而博知者的唇边则浮现出那种令人厌恶的精明微笑。进一步说：那些有权势者才会这样微笑，犬儒式的平民则会发出讽刺的哄堂大笑。在犬儒式知识的广阔空间中，极端情形彼此相遇：欧伦施皮格尔遇上黎塞留；马基雅维利遇上拉摩的侄儿；文艺复兴时代大嗓门的佣兵队长遇到洛可可时期优雅的犬儒主义者；毫无良知的企业主遇到心灰意冷的避世者；精于世故的体制战略家碰上无理想的反叛者。

---

① 在书中，作者多用"Zyniker"这个词指称"犬儒主义者"，但在此处他提到了另外一个词"Kyniker"。犬儒主义原本指的是古希腊罗马时期的一支哲学思想潮流，当时称为"kynismós"，其词根"kyon"意为"Hund"（狗）。后来，在现代德语中常写为"Kynismus"或"Cynismus"（二者发音相同），直至 20 世纪初之后，才更多地使用"Zynismus"一词。现在"Zynismus"与"Kynismus"基本可以通用。——译者注

达达的混沌学
——语义式犬儒主义

[德]彼得·斯洛特戴克/文　王欢/译

1. 在售卖的女士长筒袜上画着一个大火球，在它周围环绕的是一串由粪便组成的小球，高更对此视为珍宝。

78. 给宇宙带来一场猛烈的冲击！达达万岁！

——瓦尔特·瑟尔内，《最后的松懈》(1918—20)

我们有权进行每一种娱乐(diversion)，不管是通过单词，形式，颜色还是声音；但是所有这一切都是我们有意准备且喜爱的一种辉煌的无意义——一个巨大的讽刺，如同生活本身一样；这也是我们最终理解世界意义之无意义的精确技巧。

——拉乌尔·豪斯曼，《德国庸人变得懊丧》

海登多夫·鲁登伯格(Hindendorf Ludenburg)并不是一个历史性的名字。只有一个历史性的名字：巴德尔。

——约翰内斯·巴德尔，《为我做的广告》

一切都应当存活——但有一样必须停止：市民。

——理查德·胡森贝克

带着他们的达达主义，20世纪第一代新古典犬儒主义学家们登上了历史的舞台。达达主义的目的在于与一切"严肃认真"地对待自己的事物反其道而行之——不管是在艺术文化领域还是政治公共生活领域当中。在我们所处的这个时代，还没有什么其他的东西能够像达达主义学家们所宣扬的那样给我们庄重的思想带来一场猛烈的冲击。从本质上来说，达达主义既不是一场艺术运动也不是一场反艺术运动，它

是一场激进的"哲学行动"。其践行的是一种激进的反讽艺术。

来源于资产阶级"体制艺术"(这是比格尔在《先锋派艺术》中的说法)的灵感,达达派们宣称,只有在如下这个主题基础上,才能赋予在资产阶级时代中他们艺术的推动力,即:表现非道德主义的自由。但是艺术很早就在其中心处,在其新古典犬儒的奠基阶段(例如18世纪资产阶级内部的骚动——一种表达"真理"的方法)就已经失去了其本来面目。达达主义学家们在其眼前所看到的是一种审美主义类型的艺术,一种完全讲究礼仪的严肃的艺术家的艺术,一种替代的宗教和一种美化"令人厌恶的资产阶级—资本主义现实"的手段。因此,达达主义学家们只是简单地修复了艺术的哲学脉搏——他们追求真理的意志——体现在其通过美学,策略,以及精英主义的自负来反对真理沉没的攻击当中。用一种暴力的行为,达达派们将艺术等同于那个时代所谓的受人蔑视的"艺术与技能"——并用那种无恶意的装饰艺术为一本正经的庸人提供了从现实逃脱出来或在现实中振作起来的需要。相反,对于支持前卫派思想的人来说,现实带有最不成熟的消极性的味道,因此,在1916年的苏黎世,那些爱好和平的、反军国主义的达达主义学家们(几乎无一例外都是来自战乱国家的移民)甚至指望在他们的敌人当中存在和平主义者这一现象就是可能的了,因为他们是如此可耻的不现实,仅仅只想拥有与现实相对的理想及和平。在这里,关于犬儒(Kynical)现代性的手稿第一次出现了:主张把现实作为现实,只是为了能够当面摧毁任何事物都只是一个"美学的思考"这个观点。

所有来自苏黎世的手工艺匠们都开始了一场坚决反对我们的运动。那真是一件美妙的事情:现在我们知道我们所要应对的是谁了。我们反对的是一群和平主义者,因为战争已经给予了我们一个在我们整个辉煌中生存下来的可能性。并且在当时,和平主义者甚至比在今天更让人尊敬,每个笨小孩都想要利用书本来开拓局面以反对当局。我们是为战争而生的,而在今天达达主义依然也是为战争而生的。事情的发展总会有碰撞;事情并不总是像它们本应该那样恐惧地进行着的。

以上这些话是理查德·胡森贝克在德国(柏林,1918年2月)的第一次达达宣言中灌输给他的听众的言语。从道德上讲,我们可能永远无法容忍这样的话语,心理上更不能容忍。首先,我们必须从这种引起争论的讽刺的说话方式中获得经验以便能够理解胡森贝克的前进方式:他正竭力用一种反讽的脏话语的方式来与可能存在的最坏的东西协调一致。通过那些愤世嫉俗的演讲,胡森贝克创造了一个超越善恶的想要与其疯狂时代契合的自我。

当时的前线依然是战火纷飞。西方"价值观"正在"坍塌"——就如同当时德国的西方战线一样,除此之外,整个那样的时代将会被称为资产阶级时期:19世纪。在世界大战期间,欧洲经历了一场"复归到被镇压的"劫难——由于一种帝国主义式的受

人尊敬的资产阶级的虚幻和平而导致的向野兽统治的回归。资产阶级的进步精神是一种非现实主义，那些一直以来被人们所拒绝的让人恐惧的爆炸给了它最好的回答。自尼采之后，达达派是首次尝试从一个积极的角度来对复归压抑进行挑战的人们。通过这种方式，他们赋予了不受约束的“自由”表达的艺术权利一种新的扭曲。在那些支援战争的大众心理与那些反对战争的和平主义者的心理之间，达达派们建立了一个“逃脱”了一切顾虑的不怀好意的且引起了冲突的第三方姿态：尽情地支持战争吧。

达达主义者们从他们冷静坚定地看待世界方式的思考中获取其革命的驱动力。他们中有人虚构了一种伤感的实证主义的氛围。有人不间断地从篇章中筛选出“赤裸裸的事实”，从残酷的现实中提取出纯粹的文化。

> 我们不宣称任何形式的伦理学，因为它们总是过于理想化（且迷幻了人们的双眼）……我们想要理智地安排经济与性，我们不会诅咒文化，尽管这一时间难以被人发现。我们想要终止……我们想要这个世界运转并且一直运转，喧嚣地而不是冷静地——通过所有的讲座，带着思想和高贵的姿态下地狱。
>
> ——豪斯曼，《德国庸人变得懊丧》

在《达达主义宣言》中我们读到如下一段文字：

“达达”一词象征了与周遭世界最原始的关系；伴随着达达主义，一种新的现实进入了其权利范围之内。生活就如同是各种声音、颜色以及精神韵律的同步喧嚣，它同所有感官的尖叫与疯狂，它大胆的日常生活智慧及整个残酷的现实一起被达达主义艺术所采纳吸收。

在达达主义中，个体第一次有意识地将所有当代主体性的当代自我—世界关系特征倒转了：古典犬儒的个体们终结了那些自负的有创造力的艺术家（天才）、世界的思想家（哲学家）以及极具侵略扩张的企业家们的装模作样，不仅如此，他们还有意让自己被所给予的东西所驱逐。如果驱赶我们的是野蛮的，那么我们也是野蛮的。达达并不想面对一个秩序井然的宇宙。对于达达派们来说，重要的是在喧嚣中保持精神的在场。在这场凶残的骚动中，每一个伟大思想家的装模作样，就如同当时冷静又兴奋的生命哲学一样，将被视为无意义的存在。达达所需要的是与它所处时代倾向共存的一种此在（Dasein）——存在主义先锋派。只有最前卫的思想才能与达达派站在同一条战线上：作为动员和去抑制性的战争；它最具有摧毁性的程序甚至延伸到了艺术当中；一种让人略略沉醉的心理学，反资产阶级。它是那个时代真理的感染力，以便让人们的神经中充满时代感，在其节奏韵律中思考及生存。

我们可以在这里听到一种哲学的回声;即,达达言语了海德格尔存在主义本体论的动机,即,它是要批判在最高的概念层面上处于统治地位的欧洲哲学中主体的位置。自我并不是世界的主人,而是生存于其被抛存在的标志当中(Geworfenheit);我们至多是预测,但这些也是交替的"投射的投射"(projected project)(geworfene Entwurfe),这样最开始朝向存在的一个被动的结构就能够保持住其本真性了。我们将听到如下一段文字:"成为一个达达主义者意味着让自身通过事物被抛,去反对事物的一切组成形式,坐在椅子上休息就意味着:将生活卷入了危险之中。"

我们所能想到的是存在主义本体论是对"达达哲学"或"达达学科"的学术追寻——借由此马丁·海德格尔将成功地质疑由约翰内斯·巴德尔所领导的达达运动的核心地位。海德格尔成功的秘诀在于他触碰了导致达达"失败"的导火线:声望(respectability)。在它受人尊敬的变体中,投射(projectedness),而不是达达主义中"投射"生活的艺术家跟谈论政治的色情狂,胜出了。

达达的抨击既有古典犬儒的一面,又有现代犬儒的一面。第一层面的氛围是幽默多产的,纯真的,智慧的,慷慨的,讽刺的,完全独立的不容置疑的现实主义的;第二层面揭示了强烈的具有摧毁性的局势、憎恨以及傲慢的反对公民、合理的预测的内在狂热以及由蔑视和失望、自硬性及讽刺的缺乏所导致的动态效果的防御性行动。把这两个方面分离开来是不容易的。它们使得达达现象从整体上进入一种妙趣横生的复杂局面中,使得它躲开了简单的评价和不复杂的情绪反应。达达对法西斯的态度也是模棱两可的:就它古典犬儒主义的层面上来说,达达绝不是属于反法西斯主义的,并且从逻辑上说它是"抵抗的美学"。从它现代犬儒主义的层面上来说,恰恰相反,它倾向于青睐意在享受摧毁整体之乐的前法西斯主义摧毁破坏的美学。达达倾向于跟"血腥的真挚"作斗争——然而,就其极具侵略性的层面来说,这种"血腥的真挚"就存在于其自身当中。达达主义者们绝不会以讽刺他们自己的动机而取得成功:在他们讽刺性的讨论当中,很多不自由的摧毁仍然在坚持,在他们放飞自我的过程当中,很多抵抗及自我硬化仍然被表露出来了。

"达达哲学"到处都在以神秘的讽刺的样式来发展自身,意在庆祝生活不容分割的完整性,但这些知识在语调上绝望地被夸张了,正如约翰内斯·巴德尔,达达派的首领所宣称的那样。

"一个达达主义者热爱所有无限形式的生活,他们懂得这个道理并将说:不仅在这里,也在那里,那里,那里,(达,达,达),都是生活!天才般的达达主义学家们因此也是整个人类表达生活的主人(?)他们以奇异风格的自我嘲弄开始,然后,渐渐上升到成为地球上教堂中最神圣的话语,这使得达达日益成熟并属于所有的人们。"

即使在达达派的首领巴德尔狂妄的赞美诗之中,即他宣称自己是宇宙的主宰,一

种更典型的意图更加包容的断言出现了的情况下，在其中达达讽刺很好地与宗教中古典犬儒的一面契合起来了(参见达达主义学家们关于论神秘主义的作品，尤其是雨果·鲍尔的作品)。

在达达主义中，一种关于"是"(Yes)的发人深省的哲学首先意欲指代的是具体的、瞬间的、好笑的且具有创作激情的达达个体。"是"(Yes)保持了世界的状态，对这个状态它是很讽刺地对待的，但是对于现存的当下，它更是讽刺的，在这个当下中，永恒飞逝的现在的奇迹与内在"绵延"的存在主义的矛盾同时被世界的骚动所渗透且未被影响，这些都被意识到了。文化的上层建筑必须被废止，以便这种至关重要的动态的因素可以进入到最显著的位置上来。达达主义学家们甚至在表现主义中通常也只看到了德国唯心主义的继续："令人作呕的事物的神秘化，称之为表现主义。"

第一位表现主义学家，那个发明了"内心自由"的人，是一个贪婪迷糊的撒克逊人，马丁·路德。他影响了将德国哲学转向一种令人费解的"本质论"的抗议，它意味着谎言，一种带着想象的欺骗的遭罪，"灵魂"的深渊及它朝向官方权力的在奴性顺从之外的权力。他是康德、叔本华及当今艺术中那些傻瓜们的父亲，他凝视着过去的世界并因此认为自己已然超越了它。

尼采的古典犬儒的现实主义在这里发出了回声——带着同样的反新教的憎恨的成分。达达主义学家的关于现实与领悟的"是"(Yes)并不考虑它自己对诸如专家、内行、假内行及批评家们观点的看法。我们可以把达达主义理解为那些认为创造的快乐比成功的结果更重要的业余爱好者们解放的前奏。能力只是真诚的一种装饰。经典的作品并不能说明什么，而它们集中领悟的时刻才更有价值。

尼采的更深层动机——关于对"等同"(the same)的重现——也可以在达达哲学中发现。在一幅精彩的素描《由达达所作：与人类的三方谈话》中，我们可以窥见一种广阔的历史维度。

达达总是存在的，在古埃及与在欧洲或墨西哥一样多。达达主义学家，我们亲爱的司马特雷(Smartney)博士，是独立于时间之外的……

……它在持续地重生，它在一代代地被传递；达达是一件非凡的形而上的事件……

……达达是道德学家们伟大的审阅者和追随者……

你把它视为古代埃及宗派的宗教世界观——但是达达也出现在了印度。左翼的婆罗门教孕育了它。在古亚述人的吉尔伽美什史诗中，你将会发现有记录将达达视为与世界的诞生等同的地位。在狄俄尼索斯神话中，你可以发现达达与多多纳牧师那晦涩难懂的语录一样多……

达达就是伟大的反讽。它作为一个潮流出现但它本身不是潮流……

当他在日记中这样写道“今天杀了一个年轻的女孩，这种感觉真是太棒太刺激了”之时，性犯罪者奥尔顿就成了一个达达主义者……

当他作为一个王子出现并在皇帝的大殿住宿时，他并不知道怎样去付账单，这时的 Manolescu 就成了一个达达主义者。

达达主义学者们的文件总是伪造的。

达达主义学家们的思想不能被归纳为一个依赖于以瞬间为基础的结构公式。它整体的前进依靠于其不能被简化的本质中的过程、跳跃及转折点。事情本身就在于其运转当中(顺便说一下，这是一个统治反思哲学，尤其是费希特和黑格尔哲学的主题)。要谈论“关于”达达意识的话题就意味着几乎自动地将自己置身于其层面之中。如果我们永远不尝试着说一些关于达达很概括性的东西的话，那么我们就可以做出这样一个表达陈述，即实物不是达达文件而是达达方法。

我想把它称之为一个“反思的否定”过程——换句话说，一种关于混乱意义的技巧，一种无意义的过程。不管在哪，当坚定的“价值观”、高扬的意义及深沉的意义出现之时，达达们便试图创造一种混乱无序的意义。在失望的意义层面上，达达提供了一种直接清楚的技艺——因此它处于一个更广阔的隐喻的犬儒主义范围之中，在其中，世界的祛神秘化和形而上学的意识都到达了一个激进的最终阶段。达达主义和逻辑上的实证主义都是把大众从对为世界和整体化而准备的普遍概念和公式的信奉中解放出来的过程的组成部分。它们就像一个垃圾处理器一样，吞噬了腐化的欧洲上层建筑的理念。达达主义学家们都起源于这样一代人，即在不久之前他们仍然怀着不可逾越的敬畏跪拜在一切称之为艺术、工作艺术、文化及天才的事物面前。对他们来说，首要的任务就是对他们的过去以及大脑来一次盛大的清洗运动。作为早期信仰艺术的叛变者，他们否定了他们珍贵的生活方式及他们再也不能“忍受”的传统：通过艺术以及由一般上升到特殊而赋予意义。在反对这种堕落的生活方式当中，达达发现了一些酸腐的话语，尤其是关于艺术中的“最后”潮流，表现主义：

> 不，绅士们，艺术并没有处于危险当中——因为艺术已经不再存在。它死了。它是所有事物的发展，它仍然把塞巴斯蒂安·米勒圆胖难看的鼻子和猪一般的嘴唇包装成一种美，它是在用一种阳光宁静的心态感受生活过程中的一个美丽幻影——而现在，没有什么事情可以提升我们了，根本没有任何事物！……绝对的无力感……这就是表现主义……通过写作或画画，小资产阶级可以把自己视为坚定的神圣的；他终于超越自身发展并进入到一种摇摆不定的、普遍的世界的昏昏欲睡当中——噢，象征主义，你用浪漫的谎言在世界

中创造了一个转折点。

——豪斯曼,《生气的德国市侩》

无独有偶,这场反艺术的暴风雨在1968年又重拾风采,当时新左派的达达们在激进主义中,在事件中(happengings),在疯狂参与中(go-ins),在自由恋爱中(love-ins),在骂人中(shit-ins)"重生"了——所有主要的达达主义都呈现出一种复新的犬儒意识。

达达并没有联合起来反对资产阶级的"体制艺术"。它转而反对把艺术作为颂扬意义的一种手段。达达是反对隐喻学的。它反对把"风格"作为意义的伪装,就如同那具有欺骗性的对事物的"美化"一样。

……作为反隐喻学派,达达主义系统地瓦解了——不是形而上学,而是关于形而上学的讨论:形而上学的领域被空空地放置以作为节日的土地;在那里,除了"观点",一切都被允许。"生活的讽刺"(豪斯曼语)应该被达达主义学家们所捕捉。即使作为风向标的达达也将向后退一步——在这个意义上,很精确地说来,艺术历史已经侵吞了它并把它整理进风格学校的博物馆中。对此早有预见,豪斯曼说他自己实际上是一个反达达主义的代言人。由于达达是一个过程,它不能"坐在椅子上";每种风格都是一把椅子。在这个意义层面上,达达甚至把它自己理解成一种"精确的技艺";它说"不"(No),原则上并没有失败,当一种"世界的意义"出现时,它并不认为它是无意义的。所有的观点,每一种理想化的事物都在智力的去蒙太奇运动中和即兴创作与废除中被扬弃了。

瓦尔特·森尔内吹响了达达派隐喻的现代犬儒主义最尖锐的号角,他被莱辛称为"德国的莫泊桑"。森尔内被我们今天的时代重新发现的事实表明了在西德,一个公共场所形成后,在其中现代犬儒主义的意识也会形成,因此,我们可以在其中读懂这位作家是因为在他优雅的非道德主义中,一种高度自觉的意识,"不幸且必要的"怨恨,所有在今天都可以被理解的东西,却背叛了自身。四十页无与伦比的散文,《最后的松懈》(*Letzte Lockerung*),由森尔内原创,它们写作于"一战"期间,在1920年由汉诺威的保罗·桑加出版于作品集《银马》当中。《银马》(*Die Silbergule*)是一个微型的哲学—诗歌系列,它是由文化批判等组成的。其他任何一个地方都不能像这样如此锋利地研究扬弃的意义——它是一种对所有文化的隐喻及艺术中假设的意义、哲理和练习的暴力且有趣的爆发。血腥且优雅,这篇散文打击了各个阶层。森尔内展现了一种文字游戏的理论,这使得维特斯根斯坦的理论看起来就像是为那些哲学博士生们准备的技巧练习一样。

在这个"萧条"中,一种特殊的自杀倾向的去抑制也背叛了自身。智力上的攻击

力不仅仅是朝向表面化的，它所带来的也不仅仅是一种由文化批判所导致的公开展现的令人反感的反应。森尔内，达达主义学家中最深沉的一位，给他自己提供了这样一个事实的报告，即达达主义学家们对文化的憎恨逻辑上是朝向内在思想的，它反对我曾经获得的植根于我自身的文化，认为它现在已毫无益处。

一个有益的建议：在睡觉之前，清楚地想想一个处于人生最后阶段的自杀者，他通过一枚子弹意在最终将自我意识与他自身连成一个整体。

在内容不再被叙述的地方，只剩下一种绝望高度集中的时刻，一个自杀者的自我意识的"渗透"(through)进一切事物当中。作为向死而生的存在。在这之后，关于达达主义与海德格尔的存在主义本体论培养了一个互相鼓舞的地下共同体的问题也就不复存在了。

在意义的起点上，只有一种无力的对意义的蔑视仍然激发着它自身——一种关于"积极性"的到处弥漫的恶心。"世界观就是词语的混合"。用真正的实证主义学家的方式，森尔内窥视了他的大脑，发现其中单词和句子之间并无关联。他把这种非关联投射到了世界当中，这样相应的，世界不再是一个"宇宙"了。达达主义的反隐喻运动持续地发展为一种反宇宙学的运动。从现在开始，它反对人们密切的关注，因为人们把世界观与顺序概念糅和在一起了。在开始是一场喧嚣，在其中人们，在他们反对意义的求知若渴中，梦想着一个宇宙。

在这个充满神秘和污点的喧嚣的顶端建立一个救赎的天堂！依次使人类的粪便充满香味!!! 因此……我感谢……被浸透的哲学理念和小说，被弄脏的图画被小修小补的雕刻，被蚀刻的交响乐曲，因此，宗教开始了！多么响亮的抱负——尤其是因为这些徒劳无用的傻瓜计谋完全(尤其是在德国宗教中)失却了符号标志。它所说的一切都是废话!!!

在这里，古老的实证主义的浅显就表露无遗了，即它把世界看作"事实"的混淆，它们盘旋在一起就像逻辑实证主义学家头脑中的句子一样。然而——与森尔内这个竭力通过实证来超越不可承受之物的达达主义家相反——他们(逻辑实证主义学家们)不能忍受这种不协调句子所带来的杂乱。因此，他们把标准逻辑的样式放入了他们的"事实"当中。在他们的方法当中，他们都是喧嚣主义分子(chaotologists)。他们都强调那种无序的、超复杂的、无意义的及从我们中需求甚多的优先性。现代犬儒主义的隐喻(直到卢曼为止)除了掌控叙述文化随想曲或朝向一个体系的高压政治的顺序外，别无它用。

通过森尔内我们可以发现，原本生动有趣的达达哲学是怎样渐渐变成一种严峻冰冷的浪漫主义派的。它是一种完全去纯真化了的(unnai've te)浪漫主义虚诞派。在其中，由一个屈服或者纯真的姿态所带来的惊讶而导致的焦虑起了显著的作用。那

就把其不怀好意的沉思注入到了其坚硬的躯体当中。到目前为止没有发现有一种更好的生活能够与普遍的不幸相抗衡。并且,达达的意图被用来反击那些由自我故意夸大的如同一张制胜王牌似的"高度"痛苦所导致的不幸。这是知觉行为的方式,它不仅让人深感绝望并且提升了人的智慧,以至于当它在与自我塑形分离的过程中变得坚定。在他非神圣的自我反思之中,森尔内练习了积累的艺术并且用一种怀疑的且让人恼怒的反对超然及居高临下的评论超过了每一种"实证主义"的思想。自我体验与自我摧毁变成了同样的个体。每件事都很狂暴,毫无疑问,通过自我表达但并不用一种解放的方式将自我解脱掉。

生活本身就是狂暴吗?可以肯定的是:狂暴中包含了大多数的正直行为;可以肯定的是:其他所有的国家只有在狂暴仍然隐藏或者在领导人掩饰的情况下才能经历到狂暴……然而:无意义,在其最高点上还是狂暴,狂暴,狂暴,毫无意义。

在这个意义层面上,一条地下线引领了我们这个世纪的憎恨文化——从达达到朋克运动以及恋尸癖机器人的新浪潮运动。在这里,狂暴的习性使得它自己被感受到从而赋予那个伟大的逝去的自我一个基座,通过它我们可以对这个恶心的、让人捉摸不透的世界不屑一顾。

这些关于现代哀伤意识的折射空间应当立即被描绘出来,因为在这种空间当中,法西斯主义现象,只要它是军事虚无主义的,也被巩固加强了。即使是在纳粹意识形态明显的愚蠢当中,某种"欺诈的维度"也隐藏在其结构当中。由于达达呈现了一场现代犬儒主义秀,它导致了哀伤意识为主权而进行了一场争斗,尽管它意识到虽然内心空虚但仍故作姿态是毫无意义的。隐喻的现代犬儒主义不仅仅伴随着自我毁灭的倾向,也伴随着一种歇斯底里的风险,它可以通过法西斯主义矛盾的感官愉悦而被展示出来,这将带来在政治视域中涵盖了长期被感受的虚无主义的"重大意义"的复苏。在这种歇斯底里当中,有一种冲破自我控制的死气沉沉的日常自我的意志在表达自身。根据拉康那不怀好意的格言,这种歇斯底里是通过寻找一个主人来施行暴政而被驱使的。鉴于政治中歇斯底里的火花对达达主义的有效性,这种歇斯底里仍然有一种强烈的现实主义成分。由于达达独立于现实中的达达意识之外,同时如同在这场帝国主义—资产阶级的世界战争中的军阀一样,相反的,甚至创造了那个它想要专横对待的主人,并且它让人想起了一个犹太人的世界阴谋,即为了根除一个民族,它的存在,毫无疑问,不仅仅是凭空捏造的。

森尔内的《最后的松懈》因此也只是一个位于倒数第二位的松懈了。据我们所知,在他整个人生当中,他都没有让其绅士的面具掉下来。的确,他认为世界已经"随狗狗们而去了",但他自己却退缩了,通过"先行于狗狗们一步"的方式(卡斯特纳语)。即使是他复杂的狗吃狗的犯罪故事也保持了这样一种风格,在其中主人比狗狗多。

达达派哲学家，拉乌尔·豪斯曼，在辩论中与古典犬儒主义快乐的秘密走得更近，这样他可以让自己避免陷入自我毁灭，去进行攻击。他故意让自己朝向象征性摧毁的强有力形式，朝向"笑声、讽刺以及无效用的警觉"，朝向"俄尔普斯无意义的欢腾"。那就是戴奥真尼斯(第欧根尼)的狗狗们吠叫的方式。"这个可恶的上帝说道：看看田野里的百合吧。我说：看看街道上的狗狗们吧。"(Sublitterel[1919]，p. 53)

补记 1.《浮夸的衰退期》

我完全知道人们想要什么：世界是混乱的、无意义的、自命不凡的且在理性上言过其实的。他们想要蔑视、揭露、否认并破坏掉那样的世界。人们当然可以谈论那个世界……那些恨之切的人们必定曾经爱之深过。那些想要否定世界的人们必定曾疯狂信奉过他们现在所付之一炬的东西。

——库尔特·图霍夫斯基，《达达》，1920 年 7 月 20 日

在图霍夫斯基这里，达达主义学家们发现了他们当中首个明显善意的心理学家。像那些流行的诠释者一样，他(图霍夫斯基)竭力从恶中分离出善来，以此同时来证明且贬低恶。图霍夫斯基将达达主义的解体用一种严肃的语言来表达——他把这种理解称之为"这些人们"。像我们所有人一样，他们是那些曾对这个恶意世界充满了失望的人们，那些精力比我们更旺盛的人们。这里所讲的柏林的达达现象被图霍夫斯基诠释为一种爱的巨大缺失的症状，通过这种症状，"是"(Yes)被转变为"非"(No)，爱成了恨。通过对它灵魂机制的解释，这个事件似乎又被带入了正常轨道。如果消极的真的只是"积极的"——一种颠倒(inversion)，那么我们必须对此了如指掌，然后"我们才能理所当然地谈论它"。通过这种方式，这位心理分析的记者(图霍夫斯基)决定了怎样来应对消极。可以肯定的是，他自己对反讽是相当了解的，但他是通过忧郁这种方式来减轻事情的严重性的。他并没有真正来考虑一种侵略性的反讽。因此，按他的理解，他(图霍夫斯基)必定会贬低他将要诠释的事物："当我们除去这种联系中那些浮夸的东西时，没有一丝不好的东西剩下了。"但是谁告诉我们应当把浮夸"除去"了？通过这个公式，图霍夫斯基陷入到他那令人尊敬的谬误当中了。因为在达达的程序中，浮夸(bluff)的确是最基本的。浮夸和迷惘(verbluffung)是紧密相连的，一起制造了一种煽动性的警世作用。以一种特殊的方式，达达建立于一种浮夸的现实主义之上，论证了欺骗、暴露以及自我暴露。作为一种浮夸的方法论(意义的伪装与中断)，达达讽刺地展示了当代意识形态是如何运转的：建立价值观体系，然后执行，就好像人们对其很信仰一样，然后再向世人展示人们甚至都没有一丝的意愿去信任它(价值观)。伴随着这种词语混合物的自我瓦解，达达用它臭名昭著的意义诈骗背

叛了当代意识的特殊操作方法。图霍夫斯基不能够或者说不愿意看到这种情形的发生。他自己仍然假定了一种客观的"意义"。由于这种原因,他不能够上升到他所想要解释的客观层面上来。他不能够发现广告、政治宣传、激进分子及新保守派话语混合物及游行袭击、娱乐产业等的方法已经像一个工具箱一样地被陈列出来,或者更恰当地比喻说,像位于我们理解力之前的语法一样。因为在实际行动中,达达本身包含有一种浮夸的理论。如果没有这种浮夸、炫耀、诱惑及欺骗的理论,当代的意识结构就根本不能合适地被诠释出来。它可能会引起这样的沉思,即图霍夫斯基,直到夺取到权力之前,仍然用一种"让人尊敬的反讽"的角度来看待越来越受欢迎的纳粹主义,并且对纳粹的愚笨、狭窄、浮夸、故弄姿态、大嘴巴等等充满了蔑视。到最后,这仍然是图霍夫斯基反法西斯主义连载作品的要领,否则关于它的尖锐性批评就没有意义了。但是这种对现实理解力的尖锐批评正在消失。像所有其他捍卫忧郁的严肃性的人一样,图霍夫斯基不能够在"反身的意识形态"及浮夸和虚假观点的现象中发展出一种渗透性的关系来。(在这一点上,他与布莱希特完全不同,布莱希特从头到尾都是一副以对手的思考模式来进行思考的姿态:"增补",编织,放任自流同时又掌控自我。)

图霍夫斯基的政治道德主义最为清晰的表述体现在他对发生在 1921 年柏林第二区法院之前关于达达审判的笔记上。当时,法庭前的案子是关于军队成员请求反对乔治·格罗兹的画作《上帝与我们同在》——"在其中我们可以窥见(士兵们)那因无法言说的痛苦而扭曲的脸"(达达,p. 127)。五个被告——巴德尔,格罗兹,赫茨菲尔德,施利切特及伯查特(展览馆的主人)——让那些左翼审判的旁听者们大大失望了。没有坦白和忏悔,相反,他们通过贬低自身来尽可能地逃脱惩罚。

被告席上有五个人等着控诉,他们中有一个是威兰·赫茨菲尔德。他是五个人当中唯一一个在必要时敢于说真话且决不退缩的人——五个人当中没有一个人打碎了玻璃窗……至于说格罗兹,我不知道他那漏洞百出的辩词是否起源于他的无能力诉说——他的请求挽救了格罗兹的生命并逐步击败了他和他的朋友。"所以那就是你的辩词!你是故意这么说的吗?"(同上,pp. 128 - 129)

图霍夫斯基在这里并没有遵循一种过时的道德心理学吗?监狱与血腥的政治特征的一致性?更多的"同一性",更多的坦白,更长的句子?难道他就没有发现占统治地位的意识形态就是想获得同样的事物,也就是说,用政治的游说来孤立这些肇事者吗?目击证人对那些政治的反对者来说就没有一种广告的作用吗?不管怎样,图霍夫斯基渴望在那些正处于有意识发展培养出一种反讽策略过程中的人们之间培育出一种"特征"的需求是发人深省的。不是从对新艺术的"扬弃"中获益,相反,图霍夫斯基依赖于忧郁症的冷漠。在这里,他错过了一次经历,这次经历本可以使得他从 1933

年的几次意外中脱险的。那些将浮夸的现象视为人们必须“视而不见”的事物的人们必定对法西斯主义是盲目无知的，尽管从其他角度来看，他们是世界上最英勇的反法西斯主义者。

克劳斯·曼从一个较为清晰的角度抓住了浮夸的问题所在。但是他也认为这个事件是防御性的。

我们想把我们自身同纳粹区分开来，对于纳粹来说，所有事情，从他们的“国家主义”到他们的“社会主义”，都只不过是策略手段而已（这就是浮夸、计谋和欺骗），毕竟事实表明我们对我们的言论是严肃的；即我们真的是在用我们竭力所画之物的思想言语来支持我们的事业。（《欧洲精神的祸患》，论文集[Munich，1973]，p. 49）。

克劳斯·曼是首个清楚地洞见了法西斯主义意识形态中现代犬儒主义成分的人。他在有着浮夸精神的法西斯主义政客与演员之间发展出了一种关联（见小说《莫菲斯特》）。然而，让人质疑的是，就克劳斯·曼的立场来说，他能否真正严肃地面对它的对立面：“严肃地表达它。”反法西斯主义与反虚无主义都基于这样一个毫无疑问的事实，即它们修订“对抗的价值观”且举止优雅以至于不像其他人一样的玩世不恭吗？难道反虚无主义本身也不单单是一种受阻碍的虚无主义吗？

在他早期的作品中，格罗兹曾发泄了其心中的仇恨，而后来他描述了虚无主义与承诺（即反虚无主义）之间的联系，如下文所示：

> 我们需要得到更多。我们还不太明确那个“更多”是什么；但我和朋友中的大多数都不能在这种消极的、一直被欺骗的愤怒的及反对一切盛行的价值观的情绪中找到一条解决的方案。因此我们很自然地越来越被驱使到“左”的道路上来。
>
> 不久我便深深地陷入到这些政治事件当中来了。我发表演说，不是因为信念或其他原因，而是由于大街上闲荡的人们无时无刻不在争论且我还没有从我的经历中汲取任何的养分。我的演说是一个愚笨的、鹦鹉学舌般的、具有启迪意义的胡说八道，但是当它像蜂蜜一样从我嘴巴里滴下时，你们可以假装你们被深深感动了。通常你自己的胡说八道的确能够感动你，仅仅通过你嘴巴里发出的噪音即可，不管是叽叽喳喳的叫声还是大声的吼叫声！
>
> 我从来不与大众的盲目崇拜同流合污，即使在那些我仍然假装相信某些特定的政治理论的时代也是如此。
>
> ——格罗兹，《小赞成，大反对》[汉堡，1974]，p. 111

然而，必须要说明的是，这是一个不同的格罗兹在谈话，这个被流放到美国的格

罗兹，不管是在内心还是在表面上，用达达主义的话语来说，都只是坐在“椅子上”。但这份证词依然是有意义的，因为它来自一些操控着整个否定论、政治承诺及撤退并且能作为胜利一方把其记录下来的人们。当格罗兹在写他的回忆录的时候，对浮夸进行批判的两个人——图霍夫斯基和曼早已自杀身亡了。

> 补记 2.《冰块上的狗狗们：论对现代犬儒学派的精神分析》
>
> 在各个地方，冰块上的狗狗们都在吠叫着。
>
> 嘿，我们活着！
>
> (1927)

一个发人深省的巧合：当纳粹主义于 1933 年的 1 月 30 日执掌政权时，《精神分析运动》期刊的 1—2 月期号首次刊登了弗洛伊德的一个学生对现代犬儒主义的广泛演说(埃德蒙特·伯格勒，《对玩世不恭者的心理分析 I》；第二部分在下一期中刊载)。

在这个令人印象深刻的短暂系列之后，另外一个相当有趣的现象也不容错过：在这里，一位作者对与他的职业完全相悖的话题发表了一些声明。因为这位精神分析学家所表达的观点是建立在现代犬儒主义对与心理分析紧密相关的话题讨论基础之上的。在 1933 年，一位分析学家能够发现他自己很容易受到一种对人性强化了的色情的和玩世不恭的图画的掌控。(两种表达可以很容易地以一种致命的方式被融合到“犹太教”这个别称当中。)在这里，一位精神分析学家已经敢于冒险进入到狮子的洞穴中。他竭力通过一种犬儒主义的分析把“犬儒主义”的分析从行动中脱离出来。一度，甚至连伯格勒自己都背离了强有力的古典犬儒主义的袭击，尤其是当他为了进行自我保护而反对对精神分析通过自我暴露于精神机制中而可能被现代犬儒主义所质疑的控告时。精神分析绝不是，伯格勒强调道，一种“体面的科学”且科学也不是“幻象的生活保险”。至于其他方面，伯格勒的兴趣主要集中在那些具有显著现代犬儒主义倾向的人们身上，正如他对拿破仑、塔列朗、格拉贝等深层的心理分析的研究所揭示的那样。很显然他的思考都是由当今所发生的事件所激发的——尤其表现在他引入最当前的文本和事件作为例子这个事实上，例如他曾引用了埃里希·卡斯特纳 1931 年的小说《费边》作为事例。最后，通过对一些事例的运用，伯格勒的研究表明他相信他已经在一些病人的身上发现了现代犬儒主义的特征，即作为一个法则，他们通过对他这个精神分析学家的侵犯以此来证明他们自己。在这个意义上，我们完全可以说这种对现代犬儒主义的精神分析评论产生于将文本与历史时刻(1932—1933 年)及作者专业背景连接起来的动机与刺激物厚厚的交织网当中。他通过反对现代犬儒主义的掌控来捍卫自己的职业；他将那些袭击他的病人诊断为具有现代犬

儒主义的特征(“道德上的精神失常”)。毫无疑问在这里我们正处于事件的中心——即使当他们实事求是地谈论时也是如此。

让我们震惊的是这位精神分析学家(伯格勒)用这种独特的强调来宣称现代犬儒主义,或者“现代犬儒的机制”,是无意识及成年人身上那一直存在的婴幼儿特有成分的表现。以一种盛大的姿态,整个现代犬儒现象域可以被浓缩为一种精神分析。伯格勒只允许把所列举的关于现代犬儒主义的 64 种形式和变体中的 4 种形式算作“有意识的”,甚至在这 4 种形式背后,如果它们一开始没有被认为是“肤浅的”且“无意义的”,他猜想这里必定存在着“严重的神经症”。

现代犬儒主义,伯格勒说道,是这样一种情形,在其中带着极端强烈矛盾情绪(爱恨交织;尊敬与蔑视并存,等等)的人们创造了一种心灵发泄的可能性。现代犬儒主义意义上的“发泄”相应的与经典的神经机制,例如歇斯底里的、忧郁的、难以制止的、有妄想症的甚至犯罪的(!)防御行为是处于相同的意义层面之上的。在犬儒主义中,矛盾情绪中消极的、侵略性的一面是可以被表达出来的。然而,仅仅这一面是不能表明“现代犬儒的发泄”的特征的。同时,一种极端强烈的“无意识需要惩罚”必须在场——受虐狂和裸露癖倾向(尽管据说男性言语的现代犬儒主义者很容易在凝视他们自己的身体时感到极度羞愧)。在现代犬儒主义的演讲中,一种与忏悔冲动相关的精神动力学据说起了作用——可以据此来了解一个人是否违反了严格的“超我”戒条,但是由于一个人不能避免一些侵权行为,因此,要解决由此产生的内在冲突,他就得求助于现在被强行揭露的事实。犬儒主义者对外部世界的攻击的目的在于尽力克服一种“内心的冲突”。“他击败了其他的人;他现在想要战胜他的良心。”

但是通过它极具侵略性且滑稽性的一面,现代犬儒主义也可以是一种获取欢乐的方式,这主要表现在以下七个方面:① 通过一种恰当的言辞方式,现代犬儒主义者可以暂时无罪;② 他人的狂暴逗乐了他们(这一点反映在 J. 德鲁斯[编辑]《玩世不恭词典》[苏黎世,1978]的宣传语当中);③ 他们可以尽情享受他们的爱现倾向;④ 现代犬儒主义是一种保持距离的良好方式;⑤ 只要聪明地申明能够被欣赏,自我陶醉的乐趣就会实现;⑥ 笑话仅仅是好笑的;⑦ 最后,借此现代犬儒主义者们可以实现他们婴儿期的幻想——这就是他们早期富丽堂皇的婴儿期幻想、肛门期幻想以及早期的犬儒主义狂暴,说得更通俗一点,即古老的俄狄浦斯战争中所遗留下来的伤疤。

对现代犬儒主义这种诠释的关键点在于古老的关于超我的精神分析理论,这种理论把人类看成一种在那个崇高的、严肃的、“神圣的”超我的指挥威胁之下永恒蜷缩着的生物。然而让人惊奇的是,这位与所谓的超我(在现代犬儒主义中被广泛使用)的文化相对论打交道的精神分析学家,却并不敢彻底把超我的概念弄清楚——就好像他的智力蜷缩在超人之父弗洛伊德的权威之下一样。这是让人觉得奇怪的,因为

在伯格勒所评论的一些现象中，在其中显然超我不能成功地在犬儒主义者的举止行为中确认自身。那么超我除了它曾经所是就再也不成其所是了吗？

看来伯格勒似乎开始违背他的意愿而对此进行陈述。毕竟现代犬儒主义只是一种属于“文化辩证法”的现象，并且只要精神分析是作为心灵过程的一种理论，它就不可避免的是一种文化的理论，从长远来看，它不能够假装认为那种文化现象，例如犬儒主义，可以仅仅用心理动力学来对待。事实上，正是通过这个话题，精神分析实现了对自身的扬弃。个人心理与文化层面必须相互汲取，相互吸收。这个宇宙的、超世俗的、严格的超我是一部替代的分析性小说。在伯格勒大多数的例子当中——这其中不乏一些很好的例子，单单这些例子就使得这个阅读很有意义了——只有当我们对这些例子施予暴力之时才能发现隐藏于其中的现代犬儒主义的话语机制。他们知道自己在说什么，但他们并不是基于“无意识”的根基之上来进行言语，因为他们已经意识到了现实中存在的矛盾。因此，他们经常很古典犬儒主义地来表达一种矛盾，或者是现代犬儒主义地来表达多种错误信念中的一种。无意识似乎不需要努力。自我中有意识的参与是客观的非道德主义，并且明显的道德碎片比那些深奥的心理学理论更好地解释了事件。只有在这一点上这位精神分析学家才拓宽了他的视野。

整个文化的泛滥与人们良心的恐惧导致了这样一种环境，在其中人们致力于清除他们思想中的束缚，正如在现代犬儒主义中，除了向超我妥协什么都不会发生。当一个人说其实现代犬儒主义也会在超我及内心的道德良心呼唤面前妥协时，他/她因此就还没太过于脱离现实。“并不是所有的人都会嘲笑他们身上的枷锁”，一个哲学家诗人这样教导我们。但是即使是这种对于人们对超我无限崇拜的嘲笑也是荒唐的。

说“人们还不是很脱离于现实”是再好不过的了，但仍然词不达意。伯格勒认为现代犬儒主义的许多种形式都致力于清除掉日常的束缚——因此，那种属于动态的文化解放斗争和辩证的社会价值观的现代犬儒主义是解决文化中矛盾情绪的最重要的方式。在那些“高高在上”的事物面前，再没有妥协，有的只是遵从。

这种妥协伴随着一种无渗透力的势在必行的力量而终止了——用一种虚弱的超我以及一种仅仅使人感到刺痛却不再对人发号施令的道德良心。伯格勒不自觉地向我们展示了这样一个事实，即精神分析学家和现代犬儒主义者，从某种程度上说，是最后尚存的真正的道德学家。他们时时刻刻提醒自己恪守心中道德良心的戒律，即使当现实与其心中的道德律起冲突之时也是如此。对这个世界上的其他人来说，道德不会因这样一些事实而分解，它会分裂，以至于没有人能够再感受到“来自内心的道德冲突”。伴随其超我理论，精神分析学给这些“末日的道德学家们”提供了一个可以表达自我的平台。然而，“超我”的集体分解总是比道德学家们所认为的要更深层

些。客观的现代犬儒主义永远不会给主观的现代犬儒主义带来什么好的影响。当现代犬儒主义者们开一些不怀好意的玩笑时,当他们留给道德一个冰冷的后背之时,当他们用冰块般的冷酷让自己在世界的非道德主义中麻木不仁时,的确,甚至当他们企图超越其非道德主义之时——那么他们对道德的这种主观上的冷漠折射了一种普遍的社会冷漠现象。这种冷冰冰的笑话至少提醒我们注意在其攻击中有一种更重要的意义存在着。"冰块上的狗狗们"仍然有精力叫嚣且拥有足够的言辞企图把事情阐释清楚。精神分析的确是"幻想的生活保险",在其更好的一半中也拥有这种精力。科学上的防腐处理并不能清楚这样一个事实,即启蒙运动,正如康德和许多其他哲学家所强调的那样,是一场勇气与智慧并驾齐驱的运动,在其中那些想要说真话的人们将不可避免地会卷入冲突之中。

时间是1933年的1月。精神分析折射了现代犬儒主义现象。不久它将会转移阵地。它完成了对现代犬儒主义的分析解释。显而易见,曾被希冀的解决方案已经被问题本身所覆盖了。

关于遗产、罪孽和现代性

[德]彼得·斯洛特戴克/文　常暄/译

人类是这样一种动物,他们要别人向他们解释当下的形势。如果他们抬起头,目光望向显而易见的边界之处时,就会受到悬而未决的不快感觉的困扰。在已经搞清楚的东西面前,在无法解释的东西泛滥成灾时,不快是人们能够做出的最恰当的回答。

早期,这种不快表现为一种对于人类情况的开始、目标和意义的探究。希腊哲学家们把这种现象神秘主义化为"惊异"(thaumazein),并且从一开始他们就假托这样一种感觉在智识上有激发作用,本质上是崇高的。浪漫派也沿袭了哲学家们的道路。他们把这种现象上升到一种神秘的状态中去。他们声称从中找到了诗的源泉,就好像惊异是对于神秘的日常反应。直到笛卡尔才祛除了惊异的神秘性,他把惊异解释为所有"灵魂的激情"中最初的、最不舒服的一个。它永远只可能是坏的。[1]

无论如何,永远无法劝说人们改变日常感觉中那种状态的令人不快的特性。你不知道开始,结局也是看不透的,人们就把你扔在了这之间。处在世界之中意味着处在情况不明之中。最好的情况是,人们让自己停留在对于邻近的环境熟悉的假象之中,而这环境一段时间以来已经被我们命名为"生活世界"。如果你放弃对此提出更多的问题,那么你就暂时感到了安全。

所以太初并非有言,而是充满了不快。不快寻找着话语。神话承担的任务就是向人们展示从最初的情况不明之中走出来的道路。对于人们不能选择沉默的事情,就一定要叙述它。叙述意味着,装作好像人们从一开始就在场一样。叙述者们善于摆出一副样子,就好像他们能够用密而不透的容器和长长的绳索从过去的深井中汲取出水来。拥有更高的叙述权这句话常常伴随着对人们心灵上的一种影响力,即拥

---

① "惊异是崇敬之情的一种过度表达,永远都是不好的。"(L'estonnement est un excès d'admiration, qui ne peut jamais estre que mauvais.)勒内·笛卡尔,《论灵魂的激情》(1649),法语德语版,克劳斯·哈马赫翻译出版,汉堡,1996年,第114页。

有着来自通常更通晓世事的彼世更为推崇的关于终极的更多情况的洞见。

由于基督教的成功传播，在西方文明的氛围中，《圣经》对于处在世界之中的不快的解释成为主流。借助于一个简短的叙述，它给我们上了尽管看起来阴森可怖，却又十分能说明问题的一课：当我们在审视自己的存在时，不无少见地感觉到了一种疏远，那么这也是出于一个很好理解的原因。我们是被驱赶的人，几乎是从一开始的时候即是如此。我们所有的人都通过流亡的方式来更换了自己的家园。我们处在这个世界，原因在于我们不配待在一个更美好的地方。

在西方最强大的神话的光照下，后来的亚当后裔们身上都留有惩罚留下的痕迹，无法赎罪，不可逆转，世世代代从头开始。这是不断持续的驱逐，它把我们从天堂的情境中置于现在所处的窘境。人类的形势就是罪孽的结果。

神话并不是去除不快，而是用解释的方法让这种不快的感觉变得可以承受。神话的基本规则告诉我们：每个故事都比没有故事要好。即使是一个黑暗的神话故事也能使形势变得明朗些，因为它赋予了不快一个版本。叙述跑到了感受的前面，有时候神话就以这样的方式甚至还压制了不快的显现。

然而基于在解释处在世界之中的不快时产生的完全相反的负效应，会产生出难以忍受之事以更高级的形式重新回归的效果：那就意味着情况不明的形势经由神话的解释后变得看起来比初始的恼怒还要糟糕。而当初人们正是为了排遣这种恼怒才开始寻求叙述的。

关于这种通过解释反而让不快感得以升级的情形，在古代欧洲思想史上最典型的例子莫过于奥古斯丁（Aurelius Augustinus，354—430）对于《圣经》中关于人类祖先从天堂中被驱赶出来的故事的阐释。[①] 由于他的介入，不快变成了惊慌。初始的迷惑转变成了不知所措。希坡的大主教奥古斯丁用那种合乎逻辑的方式走完了从神话到逻各斯的道路，这种方式让人不禁猜测神学与极端主义之间本质上的亲缘关系。直到今天，如果我们致力于从卷帙浩繁中探讨这一过程，都会令人发冷。这是一个从充斥着象征性的关联和原型的和音的原初童话过渡到初始的教促受虐的灾难教义的过程。

模糊的不快情绪升级成为形而上学的溃败是由原罪（peccatum originale）学说造成的——这是神学的一个专门术语，在德语中，自13世纪以来人们用了一个在事实上完全适当的概念“遗传罪恶”（Erbsünde）来转述它。该学说来源于与俄利根还有托名的无名氏并列，公元纪年以来的一千年内最为野心勃勃的上帝逻辑学家奥古斯丁

---

① 重要的章节首先在奥古斯丁对于创世纪的评论以及他的著作《上帝之城》的卷12和卷14中。类似的黑暗化的倾向表现在了伊朗的二元论，印度教的某些变体以及古代晚期灵知派的一些版本中。

关于人类祖先被驱赶的《圣经》叙事毫不退让的合理化安排。享有人类祖先被驱赶的童话故事的知识产权的犹太人看起来满足于激发人们就这样逗留在一个第二优化的世界里的积极性,他们采取的方式是一代代人连同其他的各种开化的和警示的传说一起,继续背负着这个在后巴比伦时代才散布开来的故事。犹太的接受者们可以从神秘的解释中获取心理上的收益,因为他们就总能知道,他们处在什么位置。他们以自己勇敢的,在他们的智慧传统中自古以来就独一无二的现实主义精神满足于这样的一种解释清楚了的形势。

相反,奥古斯丁却以他尖锐化了的原罪教义使情况变得更加黑暗,西方世界直到今天才慢慢犹豫地从中走出来。他并不满足于谦恭地接受人类在天堂外的既有状态。他催逼着人们更深层次的对这件事情说明理由,从而把它上升为一个人与上帝之间的疏远的戏剧。在剧中,叛乱的天使们自恋的领头者撒旦则扮演了那个邪恶地笑着的第三者的角色。这位北非大主教、前摩尼教徒和柏拉图主义者,放弃了世俗智慧的奥古斯丁看起来不仅仅是位神学的女高音:唱一首咏叹调时不加入自己的音符几乎是不可能的。希坡的狂人因为他罪恶感的禀赋使他命中注定承担更高的教会任务,他看起来也像是受到召唤一样将批判性的过程从神秘的过去中分割出来,并让这一过程在每个人的生命中重新激活。

人们甚至可以把这种伎俩当成一种事后再找理由的事情:上帝公正性的观念因此很容易就陷入怀疑,亚当的后代即使自己没有做错任何事情,仍然无一例外的要为那仅有的一次,并且是在远古时代,由一个印象已经极度模糊的祖先犯下的罪孽赎罪。如果说神话故事在其简单的形式上就已经带来了相应的风险,惯常的理性总是会探究罪与罚之间的关联性——因为作为在天堂中不存在的恶的死亡、贫困和疾病,按照保罗圣徒的说法是祖先犯下的罪孽的正当后果——那么多年以后的后代们就越发会质疑,为什么他们几千年以后一直还要为祖先犯下的错误来赎罪?

很值得去回顾一下奥古斯丁的回答以及此后几千年的神学对它的阐释,因为也只有这样,人们才能以这样的方式来洞悉古代欧洲人的心理和一些由此决定的情结产生机制。

经典的原罪理论可以分为一个逻辑的和一个伦理—性病理学的部分。两者当中哪个部分对于现代的感觉和论证显得更陌生一些,还真不太好说清楚。原罪理论的逻辑方面向今天对此感兴趣的人们提出了一项过分的任务,要能够重新回归到古代起源哲学和它们在中世纪时的修订版本的立足点上去。据此,一切产生出来的东西都"以某种方式"包含在了"源头"(arché,principium)当中,并且只是表现了它在某个时间和现象上"展开的样子"。所有后来生活的人们也就都在"亚当的精子"中曾经共同在场,因为按照这个已经不再通行的逻辑,即使是距离最遥远的后果也在最初就已经

埋下了起源。世界上没有新出现的东西，只有事先确定了形态的各种核心物质的展开。如果说亚当，这个最初的男人，通过他的第一次罪孽使他在创世纪时完好无损的核心物质变得堕落，那么这种腐化堕落就会传递到后代的身上，因为它已经包含在了“他的身上”。不单单是最初神圣的核心物质应该可分，并且在它的每个部分中都完整的存在。而对于核心物质的堕落也应该适用本源存在于接下来的部分当中的法则，就像初始的权力也存在于后续的现象中一样。每个亚当的后代因此都“在亚当身上”共同堕落了。

如果现代理性已经花了一些力气去探究起源思想的集合理论中的古怪之处，那么它必然会因为原罪说信条当中的伦理—性病理学部分感到备受伤害。该教义由于这一部分理论变得在心理上更加有侵略性，伦理上则带有极强的强制性。它试图提供罪孽的现象学，告诉人们，第一次的错误行为是如何在每个亚当的子孙身上自发地重新激活。如果说祖先的遗传错误在后代自身的错误中重现的话，那么原罪看起来已经满足了其事实构成。原罪的过程不能仅仅以一个被动接受形式进行，尽管在天堂之外的人类状态已经足够多地为被动性所主导。此外还需要证实，罪孽的复燃是如何在每个个体身上实现的，以至于它能被算作他们的个体行为。亚当的后代不仅因为继承了祖先的缺陷而天生有着罪孽的倾向；同时他也出于自身的强度而成为一个罪人。

单凭这种伦理—神学的组织安排就保护了上帝的公正性免受对于亚当犯下的过错反应过度的指责。后代重新在自己的账单上犯下原罪，那么惩罚——准确地说是他们惩罚的惩罚——对他们来说就是应得的。他们不容争议地犯下这个错误，因为他们带着必须犯罪的天生缺陷来到这个世界上。这就是作为终极真理的奥古斯丁狡猾而强制性的措辞“不可能不犯罪”(non posse non peccare)按照人类的自然状况对这个事情的陈述。堕落是预先写入了人性之中的，只要主的恩赐没有向极少数的一些人显示通向正直与纯洁的道路，那么人就是一种不可能不犯罪的生物。奥古斯丁看来，毫无疑问，仍然有极少数人能够成为被上帝选中的人。在上帝那里，由于天使的叛乱，一些空置了下来的位置需要去占满。而超过这一名额数量来选拔得到解脱的人，在彼世的天国中则既没有需要，也没有兴趣。在“真正的宗教”中从最开始就完全没有感伤的普遍主义的空间，无论后来的那些对普遍主义斟酌再三的使徒以及哲学界的后卫骑兵们关于这一点都说了些什么。正宗的基督教，从圣徒保罗到奥古斯丁，除了少数零星的、言语上“面向所有人”，摆出为了大众的姿态以外，[1]一直都作为一种

[1] 特别是使徒故事 3,21。最近开始的关于在最后晚餐时耶稣说的话语中的“为了人人”(pro omnibus)还是“为了大多数人”(pro multis)之间的差异的讨论不过是个毫无意义的争辩，因为两个表达都不过是为了掩饰基督教原本只面对极少数被选出来的人的定位罢了。

严格的挑选和恩赐的宗教属于极少数人。基督教的《圣经》,如果理解正确的话,与其说是写给众人的书,不如说不是写给任何人的书。

奥古斯丁为其罪孽一成不变的遗传性学说找到的理论支点在于人类繁衍的过程:就像两性生活本身一样,罪孽是一个可以通过性来传播的疾病。更多地在于:传播的模式,即性行为,包含了对第一次罪孽的重复,因为性行为在神创物没有之于造物主的自负的狂妄自大情绪(superbia)的时候是无法完成的。性高潮则是恶魔式傲慢留下的痕迹。在这种傲慢情绪中,人避开了其本源,把自己上升到了第一的位置。[①] 如果人能够不享受感性的叛乱而完成种族的繁衍,那么他还有可能保持和神圣性更近的距离。然而堕落后的状态中,他们的肉中就有了追求自我的欲的针刺般的痛感。感性的肉欲,只要它是把自我放在优先地位上,就失去了永恒。

在现代的语境中,人们会把奥古斯丁的论证装扮成这样的观点,根据这种观点,心理上的"自恋"倾向在肉欲的欲望中起到了作用:这种观点当然,为了回到宗教的和形而上学的措辞上去,与神创物归属于宇宙的等级是不相容的。颠倒反转的倾向基于人类的根本的利比多而不可消弭地固定存在于他们身上。堕落的状态中,人是注定会狂妄自大的。自我权力的意志在亚当的后代身上扎根得太深了,以至于他无法把它从自身的决定中划掉。爱的秩序在他那里从根本上就是倒置的。他工具化了绝对,又神化了工具。此外,他还被判处要在自己面前隐藏自己的情绪——颠倒反转和不真诚是持续共生的。狂妄自大的历史,同时也是半意识下的自欺,带来了"远离上帝"、暴动、背离、错乱、罪孽、违背常理以及所有其他各种错误。只有当人们被告知该如何去做,并再次给予造物主以优先地位时,才会是尽头。只有聆听福音才有可能。这就可以追溯到真正信徒的不犯罪的能力和神性化的人不可能犯罪。[②]

坠入原罪的情况对于某些被上帝选中的人来说,却一直仍然是个可逆的过程。奥古斯丁对于人类堕落的历史的重构让我们很清楚地看到,基督教花了多大的力气来试图用一种解脱的机制来补偿最初上帝对于亚当犯下的错误的过度反应,这种机制还给了人类一个很小的神圣的机遇,免得在愤怒中做得过了头的上帝丢掉面子。奥古斯丁的著作中贯穿了一致同意上帝对人类过度惩罚的味道:对于严苛的希坡的大主教来说,不可能存在什么人类自始就对此不存在过错的尘世苦难。

当西方文明能够在奥古斯丁的影响下发展出了一整套关于过失、罪孽和堕落可遗传的,与印度的因果报应观相比不遑多让的思想理论,不能不说这也是奥古斯丁的贡献,尽管它问题多多。奥古斯丁用把一切自发的伦理日常理性的直觉倒置的方法

---

① 比较:《上帝之城》卷 14,第 15 节:"违背的傲慢比违背本身更加糟糕。"

② 信徒意味着重新拥有了不犯罪的能力;而神性化则表示这个人已经上升到了不可能再犯罪的状态。

发展出一种罪孽，它随着传宗接代的行为直接传递到所有亚当的子孙身上——只有处女而受孕的解脱者可以例外。借助于原罪观，奥古斯丁构建了尘世历史的连续性，它完全以个体既是与生俱来，又总是自发而不断更新的对于上帝的拒绝为标志。地上之国的世俗权力不过是各种暴动、狂妄和罪行的队列，一些正直的统治者和法官为了尘世上的正义做出的努力对它的保卫是远远不够的。暴动起义是人类的本质：人类也像上帝那样，通过把上帝的可以说不的优先权利反过来用到了上帝身上。当阿尔贝·加缪的哲学论文《反抗者》于1951年发表时，他所能提供的不过是用新的实例丰富和发展了他的同胞奥古斯丁的学说，并对此重新加以表述罢了。

人们对于深刻而阴险的对于人类初始的罪孽以及通过繁衍的行为不可避免地一代代传承这种罪恶的理论构建可以既不愤怒也不嫉妒地说，在心理历史上，它给西方的发展留下的阴影，通过哲学的、神学的、心理学的、社会学的、文学的启蒙来照亮它的工作到今天都不能被视作完全终结。直到今天，奥古斯丁为源头的形而上学的受虐烙印以及政治上的恐吓统治以及对人体的敌视在基督教的群岛中还能感受到[①]——两大基本的弊端，恐惧不安、选择的惊慌、苛责、性神经机能的拘束和对苦难的狂迷聚集在周围。不是无关紧要的事情，人们只要想想，基督教名义上有20亿信徒，目前是人数最庞大的宗教，同时其建立在神学上的宗教权力也最为强大。它那些昏暗的遗产在今天改头换面，几乎渗透到了移情、社会工作和团结的各个不引人注目的话语之中。

通过奥古斯丁发明的原罪理论让被驱赶出天堂的陈述变得异常黑暗，即使如此，还是适用于神话中的主导着最初的不快感觉的基本原则：每一个叙述都比没有叙述要好。没有一个黑暗的叙述能够完全杜绝把旧的故事放在新的光照下的启蒙的作用。并且原来的版本越黑暗，后来的需要用新的叙述来照亮旧的版本的需求就会越强烈。

这一观察可以用现代原罪学说的命运来解释。卢梭就已经为这条教义提供了一个世俗化的转写，他把被从无任何财产的天堂中驱赶出来阐释成为资产阶级市民社会的首创行为——取代原罪的是第一次唤起私人财产的意义，以这样的话语："这是我的"(Ceci est à moi!)开始了在卢梭看来构成了陌生化和人造化的唯一的赞美歌的资产阶级社会史。如果卢梭也把财产看成众多文明中的弊端的源头，他也必须承认这一人类发明的产生是不可避免的。他——同样还有俾斯麦[②]——意识到，一切的合法性最终都建立在过了追诉时效的非法之上。在他重新阐释原初灾难时，他迈出

① 埃里克·普茨瓦拉(E. Przywara)提供了一个更积极一些的概要，《奥古斯丁——精神的初始态度》，艾因西德伦，1970年，第77页及其后，第8章。本世纪的奥古斯丁。

② 参见奥托·冯·俾斯麦，《思考和回忆》，第8章。

了勾勒出后来现代性对于最初的罪恶问题的态度的关键一步:他对恶做了去神学化的解释,也把堕落和来源移到了社会的场域中。

康德,卢梭的崇拜者,彻头彻尾地把原罪的故事从宗教的语境中剥离出来,然后放置在了一个文明史的视角之中:在他的眼里,人类被驱逐出天堂正是人类荣誉的基础,因为正是因为这样,人才能够被带到通往理性和进步的道路上来。[①] 祖先们失去了自己的安逸,他们的后代就成了道德和不断追求着的努力的主体。资产阶级的市民生活即是始于天堂中懒惰的终结。

人们可以在弗里德里希·席勒那里最终找到对逐出天堂历史的完全重新评价:他认为人类自由的进程正是从原罪开始的,是的,他庄重地将其作为"人类历史上最幸福的,最伟大的事件"。它开启了人类自主行为的道路。当初不听上帝的话,在认识之树下的行为不是代代传承的过错,相反它是觉醒了的理性力量的第一次尝试。人类背弃了那个不值得的、懒惰的天堂,在那个时候把目光投向了一个更好的、积极的、反思的天堂:为了进入后者,人类需要通过使用自己的认识能力和来自自己东西的自由。[②]

约翰·戈特利布·费希特用他的在"行为行动"中自我设立自身的学说,以矛盾的方式推动了原罪的世俗化:他得出了一个多义性的结果,按照这一结果,有穷的自我在当下的自我生成之中仿佛按照哲学的引领犯下"超验"的原罪,[③]但是又通过对于绝对生命的思考补偿必然引发的损失:审慎的有穷的自我划去了自己,并把自己重新放回到绝对中去。

最终尼采在 19 世纪末时提出了未来的无神论中必然包含一种"第二无罪"的论点,他出于人类要从一直以来起主导作用的"从一开始就有罪,就有其初因"的感觉中解脱出来而说出了这样的话语。[④] 这一次他毫无挑衅意味,并且没有指名道姓地把奥古斯丁式的理论构建摆在一边,对此他仅仅以一种下诊断的口气说道,这些理论不过是必须借助于把最大化的上帝无限提升从而同时产生了最大化的人类的罪孽。

在新时期的人们那里,原罪被发现真正的遗产具有负担和机遇的双重性所替代。现代世界之所以真的现代,是因为它接受一个允许矛盾心态的试验的形式。在需要承担巨大负担的地方,同时相应的好处也不能缺少。在所有这些新的好处当中,最大

① 参见伊曼努尔·康德,《人类历史起源臆测》,1786 年。比较:库尔特·伏拉施,《夏娃和亚当——神话的转变》,慕尼黑,2005 年,第 86 页。

② 参见弗里德里希·席勒,《关于摩西证物的主导思想的人类最初社会》,1790 年。

③ 参见沃尔夫冈·扬克,《德国唯心主义的三重完善——谢林、黑格尔和费希特不成文的学说》,阿姆斯特丹/纽约,2009 年,第 72 页。

④ 参见弗里德里希·尼采,《道德的系谱》,1887 年,第 20 页。

的莫过于人们能够把对于死后生命的强调移转到生前的生活之上。遗憾的是，重心的移转，虽然在其开始时比之柏拉图时代精神党和物质党之间的战争也不遑多让，在今天这个后形而上学的庸俗中却变得苍白无比。人们常常足够多地，多半是在尼采的足迹上，确认了现代性高度的以柏拉图式的情感冲动为基础：感觉到现代的人，不需要太长时间的思索就会同意这样的要求，生活究其内在性应该被理解得足够充分，以便能把一切以前归于先验的东西都纳入它自身长期以来没有完全测量清楚的范围之内。对大地忠诚的警告处在现代的生活艺术的一千零一夜以及创造性的日常工作的千座高原的入口之上。

人们很少发现，现代性是如何为反奥古斯丁式的冲动情感提供合适的舞台的。如果老亚当身上带有任意多的瑕疵，他就会犯下任意严重、无法阻止的罪行：瑕疵和罪行绝对不是原罪向外的渗透，它要么是生活在贫困的环境中的结果，要么是无法控制的邪恶地寻找着机会和借口的个体意志的发挥。如果说还有什么现代性可以自发地报之以蔑视的微笑的东西，那就是，除了认为太阳围绕着地球转以外，还认为所有人的生命都具有原罪的教义。

然而就在这个原罪的思想首先变得可笑，然后人们不以为意的时代，现代的人类学的和政治的思想在最广阔的阵线上转向了成为遗产和拥有遗产的现象上去。19世纪从各个角度发现了遗传性，绝大部分是带来负担的趋势，只在很少情况下拥有巨大的干劲儿。从原罪中解放出来，人把自己理解成为卷入遗传故事的生物：他是基于性的选择而继承了遗传物质的动物，而遗传物质如无特殊情况则不可修正地定义了身体——其中还包括有严重的遗传疾病，只是他再也不会像古代那样被阐释成为某种神圣性的符号。他是继承了阶级状况的动物，他很难从中解放出来，除非通过政治的叛变或是文化的颠覆。他是继承了象征性的驯化的动物——后来被诡诈的措辞称为“社会化”，他不可逆转地确定了人们文化的归属以及中枢神经的套路，除非他自己能够足够早地通过在狭小空间内自我教学的爆发来自我修正。此外，他还是个无论愿意与否，或多或少地被神经机能的色泽包裹进家族小说的动物：只有借助治疗的回头路才能让他附加上一个解放了的章节。当梅菲斯特说：“你是后代，这个事情如风一样吹向你！”让·布登勃洛克训诫道：“我们是……就像项链上的环节一样”，于是乎两者是在同一个矩阵中运动的。他们都谈到了接受遗传的负担的义务，这并不必然提供动机或者甚至不被允许扯上原罪的问题。

人们更愿意相信，遗传性本身现在看起来是一个缺陷，在能够成功地发现阻力点的地方，现代性拒绝这种缺陷。他们经常拒绝那个让他们在旧的嫁妆上心情郁闷的东西——无论是由于生物学上的决定性的奴化，还是由于阶级、学派、文化或者家庭的烙印。这种“奴化”由于其来源可能同时成为具体的、幸福的以及特定生活的积极

条件,是撕破一切的行动者们不太愿意承认的。此外,在新时期的借贷经济中,不幸的厄运的集合周围聚集了债权人,他们刚愎自用的坚持贷款得到清偿,就像以前的复仇女神一定要对亵渎神灵的话语执行惩罚一样。

在唤起不继承和重新开始的兴趣的地方,我们就脚踏实地地站在了地道的现代性的地面上了。甘油炸药、乌托邦、罢工、家庭法、基因改造、毒品和流行音乐据说提供了炸药,为了把所谓存在者的遗传物质炸上空中。

原罪的世俗化虽然中和了其中形而上学的毒素——这种在奥古斯丁的巫术厨房中蒸馏浓缩出来的毒物,在“西方”长达1500年的时间内不断被传播——但是关闭遗传负担必然同时开启了看向世俗领域里矛盾性的遗传性的为数众多的形式目光。为了表达得更小心一些,它把关于作为遗产,作为后代和作为债务人的困难的意识引到新的轨道上。众人蜂拥而至一个“没有预先假设的生活”的位置上,这保障了现代化有其市场。在这一点上,自由主义和社会主义的友好协议触手可及。当需要掩盖家庭的、谱系的和在成功的血统关系中建立起来的“社会生活”的前提时,看起来不可调和的冤家对头是最好的朋友。

当下的文化学在犹豫不决中意识到,看起来已经经历了充分考虑的基本概念,如世代、血统关系以及遗产,还完全没有被严肃地彻底搞清楚。然而事情深不可测的复杂性要求严肃的态度。为了对消除这种不足做出贡献,在下面的思考中对人类遗产的尴尬之处做出非神学的新的描述。这时,类似血统关系、输送、杂种、裂隙、系谱的间隔、无底、非对称性、释放、断绝血统关系、创造性歧视以及系谱的现代化能够起到使其明朗化的作用。

接下来的那些观察并不给予对于“原罪”进行修复的契机。它们只是想为重新看待自古以来在代际的传承中令人生厌的保留下来的堕落效应做出贡献,并且可持续地,作为日常的意识来认识它:自古代以来只是零星的,新时期开端以来增强了,在18和19世纪技术、政治和法律“革命”后的社会中以膨胀的方式出现。

我们这个时代的文化理论因此接受了挑战,把奥古斯丁观察得出的宗教语言的事实内容重新用世俗的表达方式表述出来,无论它是法学的、临床的、文化学的还是媒体理论的概念。文化理论带来了建立在人类状况基础上的由奥古斯丁记录下来的负担如何进行重构,好让旧的和新的直觉相遇的问题。

文化理论无一例外地都以移情式翻译的基础规则为出发点。出于文明发展的视角,文化程序在转录到下一个载体中时的拷贝错误代替了原罪。我们不再言及“父辈的罪孽”,而是会使用梦魇的“想象共同体”或者是祖先情结对于后代的神经机能的束缚。我们不再是拒绝创造者,而是世代间有害的间隔。本书中,“坏孩子”这个象征寓意的形象就代表了代际间隔和它在伦理文化上的含义。这样的孩子隐晦地让人们注

意到相应的父母，这既不是个公道的机智回应，也不是个秘传的假定。

然而当下的社会科学是否曾经已经发现了队列，其中的“新时期的坏孩子”们从中世纪时代开始就已经朝着马上将要到来的世纪行进了？最近的几十年中，众多就绝大多数情况下方法倒错的现象，如全球化、世界性、现代化、融合、去殖民化、克里奥耳化、杂交等发表观点的著述者们是否有谁注意到，直到20世纪中期，发出决定性声音的现代性的大陆，后哥伦布时代的隆起的西部欧洲以它范式性的出口物品——货币体系、远洋轮船、自然科学、工程学、当代艺术、民族国家、大众传媒以及消弭性别差异的意识形态——让整个地球都陷入了动荡不安？人们是否兼顾了这一事实？欧洲——在它有着血统关系的美国文化的助力下，向世界上几乎所有其他的民族集合以及“文化圈”传递着它最自相矛盾的，同时也是最少加以分析的遗产——像鬼火般闪烁着的关于遗产过剩的消息。人们是否计算到了，欧洲和它的美国同伴，以年轻的、可变的而又好战的“自由”女神之名把最危险的试验带到这个星球最边远的地方：它的赌博、来源的不确定性——把它叫作断绝血统关系、杂种或者融合认同性——在寻找未来的能力当中已经不再是一项缺陷，更多的则是一个有意义的选项，一个能带来更多益处的不足，一个孕育着机遇的刺激，甚至是个不可或缺的能力？

因为当代的思想已经不再允许人们进入原罪观，既不能是字面的，也不可能是一种能够与时代精神相契合的诠释，所以能够让堕落的要素突破进入到基因和象征性的遗传物质的传输中去做出贡献的世代间的过程，必须比迄今为止所做的以及比以往惯常的那样得到更多的关注。

理解现代世界还包括我们现在如何来理解一个对腐化堕落的世俗化阐释。现在为历史人类学索回“腐化堕落”这个概念的时候到了，并且要设法打破政治学家、法学家、税务调查员和发展理论家对其的垄断。腐化堕落不仅是一个国家公务人员无法抗拒另外一份收入的媚惑时，或者一个统治者被注入了法和法律不过是他的情绪的别称时，所犯下的错误。人们必须在不能把堕落从本质论上加高的情况下说明，为什么人，今天如同古代以来一样，作为一种堕落的动物存在于这个世上。同样需要表明的是，如何能够从堕落中解放出来。当代的伦理学应该能够解释，腐化堕落是如何通过转变和恢复得以修正的。

除了克尔凯郭尔以外，在尼采之前，影响力最大的一位19世纪的伦理思想家——不应该被人们遗忘的法国历史哲学家皮埃尔-西蒙·巴朗什(1776—1847)——在他关于“社会的再生轮回”的著作中，指出是学习的和有忏悔能力的精神通过行走于世代间时重生，创造了一个现实的历史伦理的基础。其内容涉及过剩的罪恶感持续的革命以及由于事情的进展而不断的修正：通过考验带来的进步是进化波动时代唯一值得相信的箴言。在它的过程中，人类是以作为历史的生物的共同免

疫的共同体[①]的形式存在。他们回忆自己的过错、失误和罪行，并且这种回忆会被保存在批判性的自我定义中。

消除堕落应该算是忏悔在世俗中的对应物。按照基督教传统，人类从被驱逐出天堂就开始了以忏悔的方式重新树立起来。消除堕落是学习的紧急情况。一个学习者不仅仅是收集各种信息。他还要能够懂得，真正的学习自身会有着某种转变。

在文化理论中如果存在着像在天主教中设立神坛体现最神圣性的行为的对应物的话，那么这个当下最为潦倒的概念"学习"绝对是不二的选择。在接下来的一个世纪里，人们要把它当成一个既令人害怕，又吸引人的存在保护在一个觉悟的帐篷中。只在很少的时候，人们被允许在某些瞬间打开它。那个时候的一个预见性的黑暗的注释中说道，学习是陌生的上帝，而只有这样的上帝可以拯救我们，难道这样的怀疑未被证实?

① 关于共同免疫的概念，比较：彼得·斯洛特戴克，《你必须改变你的生活——关于人类学技术》，法兰克福，2009年，第699页。

理论作为实践生活的一种形式

[德]彼得·斯洛特戴克/文　高薪/译

希腊哲学家伊壁鸠鲁(Epicurus)被认为说过这样的话,即一个发表公开演说的人应该记住,一次简短的演说和一次冗长的演说是一样的。我有时在讲座的开头引用这个评论,以便向那些通常略感慌张的听众们解释,这一次必须为那个可以毫无损失地取代简短言说的冗长版本做好准备了。这是今天的情形。为了让你们迅速地看到接下来可以期待的东西,我将效仿过去的游吟诗人在开始吟诵前据说偶尔会做的事。我会尽可能逐一地提前告诉你们要期待什么,并让你们知道你们将听到的当前计划所允许的尽可能多的细节。这可以从一开始就减缓不必要的紧张,并且,知道了当前演讲者在开头、中间和结尾的意图后,你们会在完美的平静中自由地跟随他的表演。

我已把我的观点细分为四个部分,这顺便表明,我不是作为神学兄弟会的一分子对你们演说。神学家,你们知道的,宁愿把他们的思想安排成三段,因为他们喜欢让他们自己转入由三元组来定调的上帝的内在性;或者,有时也分成七段,如果他们模仿造物主提高自己的声音;或者,分成十段,如果他们试着比肩十诫的作者。但今晚,我会用古典哲学的四元组来碰碰运气,其基本的假设,说实话,是一个人必须能够数到四。

通过从事实和历史的角度概述主题,我会首先一般性地谈论学院科学作为一种实践的人类技术。为此,我会回到哲学思想的两个开创性的人物:胡塞尔(Edmund Husserl)和苏格拉底(Socrates)。前者代表了哲学作为一种精确的理论在现代的重生,而后者在大约两千五百年前的出现标志着古代开始了对真理和智慧的要求,他创造了至今仍在引发争论的所谓"哲学"的现象。

第二部分停留在预备的层面,而不是直接地处理主题。在那里,我将讨论符合悬置(epoché)的个人的诸多偶然性。这个表述看似隐晦,但请保持耐心,直到我有机会做出解释。暂且,我要说的只是,它包含了一个提议,即在其诸多的变奏中阐释理论

的生活，反思的生活的现象，这个现象在进化的意义上是如此的不大可能，从经验的角度看又是如此的沉重。两千五百多年来，它的出现从道德上动摇了人类共同体，并从认知上改进了它。这个理由足以探索理论行为之可能性的条件。

在第三部分，我将进入今天话题的核心并察看一个无私之人的构成或自我形成。这要求讨论学者在认识上悬置热情的理论，一个自古代起便为人所知的理论。考虑到时间有限，我会简要地说。我的目的是表明，为什么这种认为有思想之人是一个正在休假的死人的观念，和古老欧洲的理性文化，尤其是和柏拉图所启发的古典哲学，密不可分。我们将有机会审视苏格拉底的众所周知的命题，即真正的爱智慧者关心的是在活着的时候尽可能地像死了一样；因为如果我们相信唯心主义，那么，只有死人才享受"亲自地"，仿佛面对面地，看到来世之真理的特权。我们的意思当然不是指殡仪员眼里的死人，而是指哲学上的死人，他们抛弃了他们的肉体，从表面上成为纯粹的理智或无人称的思考的灵魂。在这样的语境里，苏格拉底表明，有利于理论的死了的状况可以通过某种方式被人学习。因此，我们所谓的方法不只是通向事物的科学道路，也是接近濒死状态的途径，是一种强化认知的条件。柏拉图已经意识到死亡的一个先兆，虽然它并不是海德格尔(Heidegger)在《存在与时间》(*Being and Time*, 1927)中为其坚定的本真生存的理论所宣称的"本己的死亡"。它是奔向那样一种死亡，那种死亡创造了匿名性，压制了一切私人的和个体的东西，那种死亡换来了后来伟大理论的入场。这顺便意味着，曾被古代的斯多葛派和中世纪晚期的一些神秘主义神学家所赞颂并视为至高伦理戒律的"死亡的艺术"(arsmoriendi)，并没有表明，英雄主义如我们所假定的那样成为沉思的生活领域的一部分。它毋宁是认识论的关键一章。既然柏拉图假定永恒的和不死的东西只能被那些和它们一样的东西认识到，要求我们自身具有察觉这一点的个人能力就变得极为重要了。它的成功定义了真正理论的可能性，就像古人所理解的那样。如果我们没有成功地在有生之年激活这样一种察觉永恒之物的能力，我们就会放弃有效而持续的知识之希望。然而，如果我们拥有这种能力，我们就应该试着确保我们尽可能早地使用它。这等于说试着"提早"死亡，不是为了死得更久一些，而是为了在身陷我们有死之躯的同时，揭示我们潜在的不死之能力。我们不得不在这种特殊的、黯淡的问题之语境下，审视古欧洲理性主义的形而上学基础，并且，我们将会看到，在这种情形下，"形而上学的"一词意味着某种像"认识论的—死亡学的"这样的东西。

在本次讲座的第四个，也是最后一个部分，我会讨论现代知识学家，连同自然主义哲学家、思想家，还有全部幽暗焦虑的精神，一起对传统类型的人的理论(homo theoreticus)所犯下的刺杀的尝试。这个过程相当于杀死一个表面上死了的人。我的总结性的评论会对这一悖谬的戏剧做出阐释：我们不知道它代表了一次谋杀，还是代表

了一次复活。在那个点上,我提出了现代理性文化所固有的一种矛盾心态的问题,因为它从形而上学刺激的漫长阶段中分离了。一方面,我们迎接去世俗化知识的重新世俗化,那是文明的一次收获和政治的一次机遇;另一方面,我们赞同沉思之人返回正常生命的圈子里。然而,我们很可能没有充分地考虑我们当前认识论信念的含义,因为这种信念的基础是一桩无法轻易鉴定的罪行,是杀死一个悬置了热情的人。正因为这样的谋杀,从理论中到来的人,不管他名叫爱因斯坦(Albert Einstein),马克斯·韦伯(Max Weber),克劳德·列维-斯特劳斯(Claude Lévi-Strauss),还是尼古拉·卢曼(Niklas Luhmann),都似乎再次变得像隔壁的邻居了。

我意识到这种思考把我带入了一个目前很少进入,更谈不上经常探索的领域。今天,谁还在问,为什么,关心并保留那些声名显赫的表面上死了的人,对古老的欧洲理论而言,就像圣徒仪式对中世纪的教会而言,一样的重要?正如我们远没有从“上帝死了”这句话中得出全部的结论一样,我们也根本没有理解“纯粹的观察者死了”这句话的全部意味。认知过程的世俗化所要求的时间,显然超出了19世纪的绝大多数实证主义者,20世纪的核物理学家,或21世纪的神经学家,能够预见的。杀死神圣的怪物——那头怪物就是认知之人直到最近还被视为的模样——只是开始;结果仍不清楚。而且,由于相当多的杀手怀着各种各样的动机,带着形形色色的工具,联合起来行动——我会一下子列出十个——对每一个刺客做出确切的指责事实上已经不可能了。

罪行包括一种所谓的“刺杀天使”(angelicide)并且牵涉一桩从未被正式调查的案件,因为不论是检察官,还是知识学家,都不承认天使的存在。他们不把天使视为一类可以谋杀的对象,并且也不追踪对天使犯下的可能之罪行的线索。有关天使凶案的决疑讨论难以开始,因为没有什么呈现为证据的犯罪事实。虽然有大量的动机和疑犯,但没有一具像是天使的尸体。相反,在实践理论的天使遭到清洗的地方,真实的,太过真实的男男女女留在了演讲厅、实验室、图书馆和无止无尽的教职员会议上。的确,如果这些去天使化的牺牲品还有什么要抱怨的,那么,他们只能抱怨自己从高贵的非现实中,被打回到世俗的生存。不是每一个复活的主体都欢迎自己完全地回归生命;其实我就怀疑,一些当代的理论家后悔自己从漠不关心的美妙的濒死状态,被拉回到了认知的现实政治的竞技场。在这里,我也恳请你们保持耐心,直到我论证的发展足以让我刚刚暗示的东西变得具体。

还有一个看似必要的初步评论。由于随后的一切只有在我们严肃地对待“实践”一词的全部意味(包括练习或训练)时才能得到恰当的理解和正确的分类,我不得不对人类实践的这一范畴提前做出评论。理论的现代主义已经忽视了这点,如果还不算肆意地推到一边并加以嘲弄的话。在我最近的一本自出版以来就收到一大批建设

性评价的书《你必须改变你的生活！论人类技术》(*You Must Change Your Life! On Anthropotechnology*)中，我试着恢复实践的高贵地位。[①] 考虑到它在发达文明的精神特质当中的重要性，这已经姗姗来迟，并且由于现代哲学词汇的系统性的空白和主流的社会学行动理论视野中的盲点，它已遭受如此严重的否认。在《你必须改变你的生活!》中，我详细地表明，人类行动的传统分类方式，也就是，只同僧侣有关的行动的生活(vita activa)和沉思的生活(vita contemplativa)之间的熟悉的区分，如何关联着实践维度本身之不可见化的结果，如果那结果还不算实际上不可设想的话。一旦我们接受"行动的"和"沉思的"之间根深蒂固的差异，就好像那是一种绝无仅有的、完全的抉择一样，那么，我们就看不到人类行为的一种实质的复合体，它既不是纯粹行动的，也不是纯粹沉思的。我将这称为实践的生活。

这本质上是一个混合的领域：它看似沉思，却不放弃活动的特点，看似行动，却不失去沉思的视角。实践，或练习，是自身指涉的训练的最古老的形式，它产生了最重要的结果。其结果不像劳动或生产过程那样影响外在的环境或对象；它们发展实践之人本身并把他"塑造"为能动的主体。实践的结果在当下的"境况"中，即在实践之人的能力状态中，得到了表明。根据语境，它被定义为体格、德性、精湛技艺、能力、优秀或健康。主体，被视为其训练过程的主角，他通过让自身参与典型的练习，来确保并强化他的技能。同等困难程度的练习应被评价为维持性的练习，而困难度不断增加的练习则被视为发展性的练习。古典的苦行(askesis)，正如希腊运动员对其训练的定义(要知道，早期的基督教僧侣也用一种自古存留的模式称他们自己为"基督的运动员")，总是混杂的。一旦我们迫使练习在理论和实践，或在行动的生活和沉思的生活之间，进行区分，我们就看不到其本质的价值了。当代作者，例如，在比较交流的行动和工具的行动，或比较工作和互动时，引入了行动理论当中的区分，这样的做法导致了相同的后果。实践领域的这一结构化也让实践生活的维度变得无影无踪。

本书试着给出一个有关实践生活形式之范围、重要性和种类的印象。我引用了尼采的号召性的评论，即从宇宙中看，形而上学时代的地球必定几乎显现为"苦行之星"。在这颗星球上，怨气冲天的苦行僧反对其内心本质的斗争是"存在着的最广泛、也最持久的事实"[②]。是时候抛开让生命显得荒谬可笑的苦行并再次获得废弃已久的肯定的积极艺术了。

尼采的介入产生了一个极为矛盾的结果。现代的社会哲学家，批判理论家，还有

---

① Peter Sloterdijk, *You Must Change Your Life!* (London: Polity, 2013). 德文原版见 *Du mußtdeinLebenändern: ÜberAnthropotechnik* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009)。

② Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals*, trans. Douglas Smith (Oxford: Oxford University Press, 1996), p. 96.

无处不在的社会心理学家，对地球居民“自身”的全部工作，对他们的苦行，他们的训练，还有他们健身的努力，一如既往地知之甚少(不管趋势是积极的还是消极的)，因为在同这一现象的关系上，他们仍然心胸狭隘。在汉娜·阿伦特(Hannah Arendt)的被人广为阅读的《积极生活》(*Vita Activa*)一书中，实践生活的遭遇好不到哪里去。它没有提到：那个承诺解释“人之境况”的研究产生了一个古怪的结果。[①] 现代生活的公民早已更好地知道；他们不受理论家之后天盲目的影响。他们打开了那条通向了被公开忽视的训练实践的闸沟，而尼采用各种名字来要求的苦行的改善——继续教育，训练，健康，运动，辩证法，自我设计，治疗，冥想——成为西方积极成就的亚文化当中主流的生活方式。进而，如今的一切迹象都在表明，东亚，也就是，中国和印度的古老而伟大的实践权力，已经(跟随日本的模式)完成了转变，成为全球性指向的训练形式。它们开创了一种崭新的、积极进取的成就体制，不久便很有可能超过疲倦不堪的欧洲人所实现的一切。

当我聚焦于人类生存的实践方面时，我考虑到一个看似琐碎，影响却难以预料地深远的事实，即人们所做并且能做的一切都被或好或坏地实现或完成了。行家能手被不断地纳入一个有关其技能和行动的自发的好坏之排名。我把这类区分定义为人类生存所固有的垂直张力的一种表达。我所假定的对实践的技术定义打开了对无意识的垂直现象的一种最初的理解。在实践的一切表演中，一个行动以这样一种方式得以实施，以至于其当下的执行和其随后的执行达成了一致。我们可以说，全部的生活都是杂技，虽然我们只是如其所是地察觉到我们生命表达的最小的部分：实践的结果和生活方式的种种元素就在未必可能性的钢丝上发生。

在《你必须改变你的生活！》中，我一开始就关注了古老的实践体系，它和卡尔·雅斯贝尔斯(Karl Jaspers)所谓的“轴心时代”出现的根本伦理有关。这种文明的停顿以公元前一千年世界观的帝国(以及帝王批判)的创造为标志。在我看来，古代的训练文明主要是伦理的自我转变的体系。其功能是让人符合一种宇宙的建构或一种神圣的准则。它们往往规定了过度的肉体和精神的苦行。在现代欧洲，有一种趋势把这些体系聚集到“宗教”的误导性的名目下，而没有考虑“宗教”是一个罗马—基督教的用语，它被转化为这些现象(并在启蒙运动里，被中性化为一个文化—人类学的范畴)。它很难公平地对待印度、中国、伊朗、犹太教和古代欧洲有关生活的哲学体系。[②]

---

① Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1998)。

② 我在《你必须改变你的生活！》中呈现了拒绝“宗教”一词的种种论证(第133—170页)。威尔弗雷德·坎特威尔·史密斯(Wilfred Cantwell Smith)，20世纪研究“宗教”科学的大师，在其1962年初版的经典之作《宗教的意义与终结》(*The Meaning and End of Religion*, Minneapolis: Fortress, 1991)中，从不同的主旨上得出了相似的结论。

我们不应接下来返回伦理实践复合物和“宗教”实践之间的区分，那种“宗教”实践一方面服从高超的权力，另一方面服从幻觉的集体培养的仪式形式。暂且，我们关心的唯一的问题是，我们能否拓展我们的视线并看到在古代伦理中向理论行为的领域揭示出来的隐含和显现的实践生命的结构。如果我不能得出一个肯定的回答，那么，我就不得不在这一点上停止我的研究。

我顺便在《你必须改变你的生活！》中提到了实践领域的一种类似的扩张，那时，我提出把艺术史这门学科重新表达为艺术家或艺术鉴赏家的苦行史。正如科学史通常假定，进行学科研究的科学家已经存在了一样，艺术史也从很久以前假定，艺术家是产生艺术作品的那一工作的主角，并且，这些玩家也总已经存在着了。如果我们让两个情形中的观念舞台旋转九十度，会发生什么？如果我们首先在其想要成为艺术家的努力中注意到艺术家呢？那么，我们会或多或少从侧面观看这个领域中的一切现象，并且，沿着艺术史作为成品之历史这一熟悉的路子，我们可以获得一个让艺术的制作得以可能的训练的历史和一个塑造艺术家的苦行的历史。带着一种类似的策略，沿着科学史作为问题、话语和结果之历史这一熟悉的路子，我们同样可以追溯让学问得以可能的实践和练习的发展，并由此叙述一个自我征服的历史，这个历史允许那些至今使用前理论的“正常知识”的人进入理论思想的联盟。这一类型的疏离描绘了对苦行进行历史研究的那一使命的特征。

通过对我在卡尔斯鲁厄的同事，汉斯·贝尔廷(Hans Belting)的书《图像与礼拜》(*Bild und Kult*)进行评论，我已表明这能够带来视角的何种改变。[①] 我认为把“前艺术”图像的这段宏伟的历史解读为创造图画的苦行的历史是有意义的。如果我们，像贝尔廷看似有理地表明的那样，假定欧洲的图像文化的传统始于希腊化的基督教礼拜的圣像画，那么，我们从一开始就遇到了一种图像制作的实践形式，在那里，艺术和苦行再现了一个完美的结合。圣像画家毕生从事无尽重复的工作，演奏寥寥几个主题构成的一个基本的保留曲目，他相信自己不过是一道通过他的手注入作品的超自然的图像之光的工具，他总怀有一个基本的假定，即真正原始的图画，甚至不需要人的中介，就将自身投射到视觉的世界当中，哪怕这样的情形极少出现。这种直接的倾泻会是一种神圣的、摄影的幻灯片，从天国直接地落到画家身上。至于人手所画的图像，只有当它们无私地相似于未被画出的原始图像时，才是好的。基督是这样一个三维的，能够受难的幻灯片；他在维罗妮卡手帕上的图像也是一个幻灯片，只是以二维的形式投射上去并且没有受难而已。从“宗教”圣像的图画练习开始，我们可以把欧

---

① Sloterdijk, *Du mußtdeinLebenändern*, pp. 571 - 572. 贝尔廷的书的英译本见 *Likeness and Presence*, trans. Edmund Jephcott (Chicago: University of Chicago Press, 1994)。

洲艺术史描述为形式卓越的技艺练习和技术苦行的一种巨大的聚积,它在著名的至高形式中达到了顶峰。这个过程为艺术方法的稳固扩展,也为有关艺术家之重要性的膨胀的观念设置了舞台。艺术之卓越的自身指涉性无情地增长,直到现代开端的转折点导致了视觉艺术的实践意识的没落。

作为全球化“第一哲学家”的彼得·斯洛特戴克

[美]卡尔·拉史可/文　王利娟/译

一、斯洛特戴克的方法

德国哲学家彼得·斯洛特戴克虽然写作和发表作品三十年，却因各种不同的原因，在说英语的国家并未获得太多关注。然而，他的时代终将到来。20世纪70年代，德勒兹和迦塔利在《千高原》里描述了精妙绝伦的主题，最近斯洛特戴克对这个主题做了精确补充，为此，他可被认为是第一个真正的**全球化的哲学家**。但是，在我们进入他的全球化理论新兴领域之前，需要评论一下为什么他的思想直到现在才开始获得德国以外（尤其在美国）拥趸背后的一些因素，在美国，他被认为是德国的头号思想家，《外交政策》杂志甚至将他列为最重要的十位知识分子之一。

首先，显而易见的原因就是缺乏有效的翻译。英语是整个学术界的通用语，唯有当欧洲哲学家的成堆文本让他们的观念在英语中可以被理解时，他们才能很好地在盎格鲁—美国人的舞台上好好表现。翻译是出版的第二次耗费，要付出大量的劳动，同时相对来说代价也比较高昂，而且常常要求某种深入的投入，在翻译过程中，在译者和作者之间存在某种“忠诚”关系。没有斯皮瓦克的努力，德里达的早期的作品就不会被翻译；或如果没有雅克-阿兰·米勒的努力，就不会有拉康的讲座集的译本。翻译项目也是国家公共关系的有效形式。我们知道，20世纪50年代，纽约抽象表现主义在国际上一度享有盛誉，因为它的荣誉在很大程度上来说是由中央情报局（CIA）秘密地帮助推广的，目的是为了向被战火所摧毁的欧洲进行宣传战。在某些关键性的战略问题上，欧洲有滑向苏联一边的危险。它想向欧洲提供的讯息是，美国并不是一潭文化的死水，而长期以来人们感觉美国就是这样的死

水。[1] 如果没有法国文化与传播部门多年来在大力推进本国的学者和知识分子主要作品的翻译工作,那么,法国哲学多年来的巨大影响将变得杯水车薪。德国因为在“二战”中声望和身份遭遇到耻辱,使得国家的公共文化机构往往只支持既有的大学学术圈,在这块康德、黑格尔、胡塞尔和海德格尔曾一度兴起的土地上,学术逐渐变成了一块令人难以下咽的硬面包。斯洛特戴克尽管拥有常规教学岗位,但是他在这个岗位上时间并不长。是通过出席大量的媒体活动,特别是两德统一后,他才慢慢地成为有名望的“公共知识分子”。与他所钦佩的德里达不同,他从未真正花太多功夫去学习或去讲英语,除了他自己的本土习惯之外,他完全可以理解英文。

第二个原因是流行文化造成的。只有当某个外国人不拘泥于那些流行的、时髦的、有煽动性的意义或概念位(concept-byte)时,盎格鲁知识分子界才会去关注这个国外学者。所以,德里达因十分强悍而魅力无穷,且意义模糊的“解构”一词很快名声大噪,尽管今天绝大多数德里达研究的“专家”并没有真正理解“解构”。仅仅是在美国9.11事件之后,在德里达去世之后,人们才接受了德勒兹,尤其在稍早一些的法国是这样。此外,美国特别希望寻找一个新的知识分子名人,尽管德勒兹只是去了一次美国,且没有学过英语。

然而,第三个原因更为复杂和微妙,主要是方法和风格上的问题。斯洛特戴克从来没有简单地受制于应该如何真正地面对哲学“研究”本身双管火枪的任何一个枪管。他的风格变化很大,他的主要的百科全书式的著作,如三卷本的德文版《球体》(Sphären)或者英文版的《球体》(被翻译为英文的只有一卷[2]),其中他有时会将狄尔泰、尼采、胡塞尔、甚至弗洛伊德巧妙地结合起来。他写的《来自空中的恐惧》(*Terror from the Air*)这本书更合乎时宜、更可读,在这本书中,他似乎是一种有学术倾向的临床作家,一个具有适当历史敏感度的奥兹博士。我们所崇拜和敬重的哲学家从来没有与公众真正地交流过,只要他们把自己封闭在一个神圣不可亵渎的密封空间,即使他们这么做(与公众交流)——如德里达经常试图去做的那样——他们也只能半途而废。斯洛特戴克是第一个这样做的“真正”的哲学家,尤其是他参加了德国的一个电视节目秀,但他的语言障碍仍然是无法克服的问题。

此外,他的方法,很明显,夹杂着许多尖锐批评,带有丰富的修辞,严格的诊断,这样可以让尼采更便于阅读,尽管在今天,他所观察的对象早就过时了。但是斯洛特戴克并不只是对尼采的简单复制和对后现代格局的重建。当斯洛特戴克更广泛的方法再次涉及其著作如《球体》时,他的方法在某种意义上,可以被描述为怪异的“现象学”

---

① 参见弗朗西斯斯托纳·桑德斯:《文化冷战:中央情报局和艺术和文学的世界》(纽约:新出版社,2001年)。

② Semiotext(e)出版社实际上在2014年底已经出版了《球体》的第二卷的英文版,现在应该是翻译完两卷了。——中译者注

方法，这种方法在诸如让-吕克·马里翁和让-吕克·南希的著作中得到了发展。例如，在他最近的英文版《哲学的技艺》(*The Art of Philosophy*)的小册子里，斯洛特戴克按照胡塞尔的《逻辑研究》提出一个问题，这个问题不能矗立在以大学为地基的哲学大厦之上，而是以非常复杂的方式，来判断长期以来在作为整体的人文学科中所运作的趋势：即“跨学科”理论的胜利。斯洛特戴克坚持认为，哲学是一种理论，使它成为真正的哲学的并不是在方法论上选择沿着胡塞尔式的陈词滥调的崎岖不平的路径前行，在纯粹的沉思和日常生活经验之间穿梭。前者当然是希腊学园的遗产，在更次等的层次上，它也是整个19世纪德国哲学的遗产，而后者意味着美国实用主义参差不齐的、粗略的、在概念上十分贫乏的遗产。

在这方面，我们需要指出的是斯洛特戴克义无反顾地——理应如此——谴责了某种形式的“实用主义”，谴责了他所谓的“行为”哲学的20世纪的病理学，这种病理学让怀疑的距离从属于卷入到社会事业和政治事业之中的知识分子的狂热，在萨特的意义上来看，这种猖狂状态，我们可以称之为生成性政治介入(engagé)。行为哲学与他提出的哲学的“存在主义化”有关，甚至胡塞尔试图以有限的方式对其研究，当被他所称誉的学生海德格尔加入纳粹党之后，他的职业生涯发生了悲剧性的转折。然而，在从卢卡奇到巴迪欧的“左派”那里，行动哲学仍然是他们流行的做法，他们心中迷恋着马克思的话，哲学必须从天国降至人间，成为某种“理论”，这种“理论”可以通过其特有的政治结果来矫正。社会转型期的道德观依然是教谕，是绝对不能置疑的，即使真实的结果是数千万人的生命成为历史祭坛上的牺牲品。行动哲学总是引诱着知识分子，因为它为人们提供了一个令人兴奋的安慰，正如20世纪20年代朱利安·班达(Julien Benda)所指出的那样，由于它提供了一个令人陶醉的安慰，也就是说哲学上的“甜美毒品”，短期内可以起到镇痛作用，但长期服用会上瘾，象牙塔里的居民们已经秘密忏悔其所作所为，而在他那里，这种“毒品”引发一种普通的狂躁症，它以毫无风险的方式在大众媒介中反映出他所能接触到的日常生活世界中的令人惊悚的叙事。尽管哲学家可以向极权主义的意识形态道歉，但在实施这些意识形态的时候，他从来不会让自己的双手沾染血腥。因此，行动哲学等于是没有真实行动的哲学，一种巨大的伪善，其构想早已是漏洞百出。

但是，斯洛特戴克的“理论”是一种激进的哲学实践，他涉足了胡塞尔所忌惮前往的地方，其作用在于将思想定位为真正的能思(noetics)，同时他依然出席和从事媒体研究。如果胡塞尔的悬搁——与他的怀疑论传统的前辈们截然相反——将天真印象和推断的“自然态度”悬搁起来，而让一个事物真实的、可持续的“观念”揭示自身，将自己作为经验中必然正确而多样的演示的一部分，与斯洛特戴克的认识上“纯净化”的程式相一致的力量，构成“一种消除存在主义化的事件，这是一种在生命中悬搁了

对生命的参与的尝试。只有通过这道狭窄的门,才可以进入纯粹观察的领域之中,在这个领域中,生命的事物不再直接影响我们”[①]。

但是,斯洛特戴克独特的“现象学”悬搁,在这个词的现代意义上是不“科学”的。在《哲学的技艺》最初的德文版中,斯洛特戴克强调了德语词 Wissenschaft 的双重含义,指出这个词更古典的含义是“智慧”,而不是科学。同时,他并没有将古典主义对立于现代主义,将亚里士多德意义上的理论(theoria)对立于经验研究。上个世纪初,古斯塔夫·克里姆特(Gustav Klimt)有一个著名的宣言,这个宣言涉及在与结合公共空间和私人视野中的美学衔接起来的过程中,艺术所发挥的作用。与之相呼应,斯洛特戴克告诉我们,在一定程度上,真正的哲学理论是深刻的“伦理的”和“情感性的,因为它基于这样一个决定之上,即悬搁了将绝大多数人统一起来的可能,其目的是为了在一个不可能的国度中来重新安定下来”[②]。这种走向哲学的方法不仅仅寻求标准的平均的学术话语中的一致性,其任务是在公共知识的微言大义的说辞中,渐渐地让这种一致性扩散至边缘,它也向哲学和理论开启了一种可能,即其独特性在于,我们——在理论上——将之确定为宗教的东西。斯洛特戴克写了大量关于宗教的作品,虽然他既没有系统地也没有总体性地研究过宗教。宗教的现实总是一种背景——现象学家将其称为“前理论”——斯洛特戴克将其位置凸出出来,将它当作其总体理论目标,这是一种海德格尔之后的泰然处之(Gelassenheit),借此,突然消除具体化(他经常且不加批判地将之描述为“全球化”)的世界环境的问题,可以将之解释为一种新的勇敢的跨欧洲的世界大同理性的声音。

二、全球化的现象学?

为了了解斯洛特戴克是如何按照这种方式前进,我们需要将他精心打造的方法论与两个极为不同的姿态进行比较,最近这已经引起了学术界的关注。首先,也是比较轻微的姿态,是让-吕克·南希,他对因“一战”之后和整个20年代的海德格尔计划在法国现象学的传统中特有的变向而闻名。在《世界的创造》(*The Creation of the World*)或者《全球化》(*Globalization*)中,南希概括了某种思想,这种思想大致可以描述为德里达—海德格尔对马克思的劳动异化理论,剩余价值理论和业已被在后共产主义世界背景下“资本主义”发展所剥夺的劳动价值剥削的不连贯的思考。在南希所

① 彼得·斯洛特戴克:《哲学的技艺》(纽约:哥伦比亚大学出版社,2012),第18页。
② 同上书,第80页。

要说的东西中，有一个怪异的、转瞬即逝的唯物辩证法的幽灵——一种马克思主义传统非常熟悉的辩证法，这种辩证法不再是那么理所当然，不过，回到他将“世界—创造”概括为“重新开启为一个世界而斗争的可能性”，即如同寻找每一个可能去斗争来的世界，更确切地说，“为了必须成为全球的不公正的对立面的东西，它反对一般等价物的背景”①。

当然，这里的“一般等价物”指的是马克思《资本论》中著名的术语，后来的理论家们常常借用这个说法。它来源于马克思分析、是与以往的政治经济学的决裂，是对立于商品的劳动形式的商品的价值形式。在许多方面，这个区分都是马克思整个资本概念的支点，即便在今天的流行的社会主义思想中已经在功能上将这个恶魔化的观点本体化了，而这正是因为这一理论变体蕴含着的道德内涵。在一个广阔的市场环境下，一般等价物是用来衡量交换价值的重要关系，它将劳动价值或产品价值的实质与其商品的转换形式区分开来。在国民经济学中，等价物等同于货币流通，或者以货币流通为支持。在全球化的经济中，“一般等价物”在货币交换的外汇市场构成了等价转换系统。很大程度上，在马克思关于阶级的意义和历史作用的理论概括中——包括无产阶级的革命行为——都依赖这个模型。历史上辩证的颠倒是由这些重要关系的决定性嬗变所驱动的。

可以肯定的是，南希并不投身于马克思的唯物辩证法。但是他提出的反对全球“不公正”的说法仍可直接追溯到他所认为的那种“世界的建构”，同样地，我们可以用海德格尔的话来说，在全球数字化时代出现了劳动的商品化和劳动的陌生情形。正如在马克思那里一样，正义和非正义都来源于功能性的经济系统，由于其自身的动力系统——构造世界的动力系统——逐渐地变得功能紊乱。马克思从他 19 世纪所处的立足点看到，将产品价值转换为它的辩证的对立面是一场事件性的革命，因为构造世界关系的体系（在海德格尔“上手”[zuhanden]意义上）之前已经在手工业经济中实现了，不再在具体的“生产关系”中来反映自身。南希在 21 世纪初指出，同在工业化时代早期一样，同样的紊乱发生了。在滥用了马克思及其所熟悉的经济决定论之后，南希大胆宣称，价值的潜在转换是在“价值评估”上的终极转换。对南希来说，正是从这种对价值评估的重估开始，我们才开始把握全球化真正意味着什么，才可以合理地重新审视马克思主义视野下革命转变的条件是什么。

我们会发现，批判的马克思主义的样板不再起作用了，因为它本身是建立在手工业和自主劳动正消失在不可抗拒的工业大规模机器生产和长期储备的劳动之前的过

---

① 让-吕克·南希：《世界，还是全球化的创造》，弗朗索瓦和大卫·佩蒂格鲁（奥尔巴尼纽约：纽约出版社，2007 年州立大学），第 54 页。

渡性的世界背景之下。当然,我们现在发现我们自己处在“后工业时代”,全球化时代不再是为剩余工业产品进行的世界市场的扩张,而是在数字通信方面通过爆炸性的创新使文化和象征物相互作用和渗透。此外,正如无数与后工业相关的书籍和文章所强调的那样,资本的积累和“剩余”并不在于对生产资料进行组织化的能力,而在于更为深入的意义和动机。南希对海德格尔持肯定态度,他简单地将“世界”定位为“意义的整体”。因此,在当今的世界中对“价值评估”的重构将不得不变成为我们可能称之为重新评价进程的“资本化”的东西,在创造了玄妙莫测的难以理解的“专门的理财产品”——即导致新的金融化的全球经济兴衰变化的衍生产品——中我们可以看到这一现象。

正是在这种背景下,南希预见了一场奇怪的、相当错综复杂的真正马克思主义方式意义上的“革命”。过去由剥削劳动价值的资本过度积累所产生的危险逐渐被象征性的无限扩张的景象所取代(或许可以与鲍德里亚的拟像“运动”进行对比),这等同于黑格尔的“坏的无限”。“意义”所剥削的并不是劳动。我们所谓的全球化,通过纯符号的到处散播,创造了一个“构造”重新回归人性的世界的机会——或一场革命——这个世界就是构造意义的世界。“如果总体人性的生产——也就是说,全球人类的生产或者说人性化世界的生产——只不过是‘自由空间’的生产,这种自由仅仅就是‘整个世界的多重变形的生产’,然后这最终的生产决定了既没有真正的尽头,也没有目的或者末世。”[①]其中孕育着革命的潜能。“关键在于,能够全面和认真地考虑对世界的判定,在某种程度上,那也许从来不会发生在我们的历史上——但是我们今天的世界为之提供一种可能性。”[②]南希强调,人性化只能被视为对世界从无到有(ex nihilo)的连续“创造”。因此,南希表示,“关于技术和资本的内在倒置的假设,使得符号的倒置成为可能:(资本)无足轻重的等价物逆转成为平等主义的、独特的和具有普遍意义的东西。”[③]南希的符号“辩证式”颠倒的版本取决于与马克思类似的前提,马克思对工业资本主义因为工人阶级过度积累和水深火热即将灭亡的预期,工人阶级即将认识到他们自身是可怜的异化条件下普遍的真正代表。全世界的工人将不得不团结起来,就像《共产党宣言》中总结的那样的大繁荣,因为他们除了“枷锁”外一无所有。因此,全球化与普遍化的不足(贫困)和(资本)过度意指关系的普遍化是难以区分的。

南希用怪异的“现象学”来解释全球化问题,有趣的是,他使用了那些大陆哲学传

---

① 让-吕克·南希:《世界,还是全球化的创造》,弗朗索瓦和大卫佩蒂格鲁(奥尔巴尼纽约:纽约出版社,2007年州立大学),第45页。

② 同上书,第47页。

③ 同上书,第49页。

统和马克思主义非常熟悉的词汇，而其他关于这个方面的“理论家”倾向于忽略这些词汇，他建立了一个社会理论家们非常熟悉的方法论上的出发点。在哈特和奈格里的《帝国》(*Empire*)中，在很多方面，他们会让我们想起语言和广阔视野的宏大叙事，也许这本苏联解体之后的“文化马克思主义”的巨著更喜欢制造符号(symbol-making)的阶级的“解放”，而不是工人阶级的解放。但是必须质疑这类分析是否真的已经穷途末路，并且认为这样的“革命”情操“必须赋予……适当的人以独特的绝对性，认为生存者现有共同体是绝对不适的”[①]仍然有点儿滑稽。海德格尔的本有(Ereignnis)不会囊括社会史和经济史的力量，真正值得质疑的是马克思的辩证法——在过去的半个世纪几乎是欧美知识分子的传家宝——是否还可以继续用自己的词汇来真正面对自 1989 年以来我们亲眼所见的变革。

也许最后一个需要严肃地——我们应该相当有底气地加上这一点——对待的主张，最后的马克思主义，是哈特和奈格里的《帝国》的全球化的高尔丁之结(Gordonian kont)。我们不会花太多时间总结和批判《帝国》的论断，因为它在各种学术圈中十分有名。它关于全球化历史和“理论” 的观点比南希的理论更加深刻，激发出与我们可以在《共产党宣言》中发现的差不多的，极富想象力、深入人心的，带有社会末世论倾向的修辞。但是他们的主旨是非常相似的。他们将其归结为哈特和奈格里提出的“生产性的主体性”(取代阶级斗争的辩证法)，把劳动者从苛刻物质条件下解放出来，因为新的符号和传播技术形成的无所不在的、独一无二的、遍布全球的组织已经具有与一个世纪之前的罢工斗争一样的革命性动力。据哈特和奈格里所说，这种生产符号的主体性，对于资本来说，就如同马克思时代的雇佣劳动一样具有革命性的锋芒。与之相反，他们的征服是通过资本的(福柯)“规训”制度来实现的，资本以其无孔不入的、全球的、遍布每一个毛细血管的市场装置，和满足消费者的欲望的伪治疗的政治学，成为当代历史中新革命运动、集体团结和变革的壮举产生的温床。归根结底，关键在于动员了具有创造主体性的大众(哈特和奈格里的术语“诸众”[multitude])并让他们为反对“帝国”而斗争。如果我们弄清楚这种浓墨重彩的论点，我们就会看到，新的“无产阶级革命”是“知识工人的革命”，对马克思来说这一直是真正融为一体的历史进程成熟的标志，也就是我们所说的全球化。革命的先锋队不是党，而是哲学家或者哲学理论家。我们不再崇拜哲学王的理念，而是崇拜人文学术圈里的“人民委员”。“知识必须成为语言行动，哲学必须成为对知识真正的占有。”[②]

哈特和奈格里为了他们在工业时代之后的所谓的“长期激进”的神圣信念，他们

---

① 让-吕克·南希:《世界，还是全球化的创造》，弗朗索瓦和大卫·佩蒂格鲁(奥尔巴尼纽约:纽约出版社，2007 年州立大学)，第 111 页。

② 哈特和奈格里:《帝国》(马萨诸塞州剑桥:哈佛大学出版社，2000)，第 404 页。

必胜主义的"红色庆典"(redfest)的背后，是他们试图带领来自办公室的电脑工作者，以及大量远程上班族和大学行政人员的加入的新长征，这自然就是由沃尔特·米格诺洛(Walter Mignolo)发起的攻击一切西方的东西、一切启蒙的东西和一切黑格尔的东西的"去殖民"运动。米格诺洛在理论上将全球化概括为斗争的竞技场，这并不是我们称之为"波西米亚式资产阶级"的主体性(借用戴维·布鲁克斯[David Brooks]几年前的一个术语)的全球扩张，这种主体性旨在从新资本主义帝国的意识形态控制下解放而进行集体性的战斗，而是"全球现代性和全球去殖民运动"的对峙。[①] 全球的未来对立于全世界知识工人的统一体。没有明确的证据来说明，米格诺洛——他在别的地方更温和地谈过——希望给出他自己的"去殖民选项"的版本，即便马克思主义的解释最初催生了所谓的"后殖民理论"。他的目的是要打破认知结构，这种认知结构永远认为现代和后现代或多或少完成了——或者彻底化了——启蒙的认识论程序。

如果我们探究米格诺洛更隐蔽的意图，而不是仅看他的实际的阐述，用一种带有偏见的眼光来看，后现代主义的"差异"就是一个现代主义体系的认识论分类和推理方式的扩展版，不仅使实证科学成为可能，而且也赋予了某种形式的文化和知识以"优越性"，这导致了带种族性的成见和殖民式的观点。可以看出，即使是马克思主义的阶级物化理论，以及其坚持认为"阶级意识"是具有优先性的特有形式，也不过是从现代主义的衣服上裁剪下来的一块布料。因此，米格诺洛的"去殖民的选项" 在于将文化和共同体身份在理论上概括为**远离了总体革命运动的道路**。未来的哲学是代表着那些拒绝将全球化作为任何形式下的泛人类统一体的现代主义、启蒙选择的那批人的各种各样，没有总体性，带有分歧的各种文化表达的混合体。米格诺洛既不是反现代主义者，也不是仅仅凝练出在其之下的"后—后现代主义"选择。"'去殖民'指的是一系列项目，它基于更广泛的认同……是全面地向人类开放，同样，向所有的基督教神学、世俗自由派和后现代思想家(马克思主义者或者非马克思主义者)开放。但是，后者并不承认他们的项目并不源自于此。他们视他们的项目是普遍的。"[②]据米格诺洛所说，普遍性实际上本身就是殖民性的概念，因为它没有"地理—历史性"和"地理—哲学"意义上的区域性的主体性，将所有"革命"计划转化为一种**表达式的独特性之力**，而不是在特有的认识论上将之作为全球化的——因此也是总体化的——目的论的变型。

不过，总体来看，新马克思主义和全球化理论的去—殖民运动(不同于"后殖民"

---

① 沃尔特·米格诺洛：《西方现代性的黑暗面》(北卡罗来纳州达勒姆：杜克大学出版社，2011)，第88页。
② 同上书，第105页。

批判和研究的母体，米格诺洛认为这是一种**离散的现代性**，它保留了其欧洲认识论的倾向）步履维艰的原因并不在于它们各自的认识论的责任，而是因为**他们要重新开创一个认识论**。回到斯洛特戴克那里，我们就可以看到，理论是如何以某种方式架构我们所谓的全球化的过程的，这种方式，无论是隐蔽还是明显，都不依赖于某种认识论上的假设，这种认识论假设不仅驱动了西方哲学及其衍生方法，也在很大程度上驱动了后西方，即所谓的"后殖民"的方法。我们已经指出，斯洛特戴克在文化领域内使用了他自己的后现代现象学的研究风格。但是，人们不应过多地做这样的比较，现象学一开始在胡塞尔看来，就是一种形式科学或"明晰的"科学，旨在按照几何学的方式来把握作为纯粹"本质"（Wesen）的对象。虽然现象开始于自我意识的范围之内的个别事物的经验，胡塞尔将其描述为"自然态度"，他的"悬搁"或者"加括号"的方法，试图以最激进的方式来祛除哲学的历史性，恢复哲学在古代巴门尼德和柏拉图时期的地位，如同在 19 世纪末期，它被称为"元逻辑"一样。

对胡塞尔而言，纯粹的"本质直观"永远不会关注"事实问题"。在许多方面，胡塞尔只不过是在德国背景下，贯彻由笛卡尔所开创的普通数学的哲学的一般计划，并回到了罗素和怀特海以及维也纳学派在 20 世纪初的复归。这让海德格尔在"一战"之后让其回到了"基本存在论"，并为某种生存—奠基创造了条件，在整体的现象学计划中，为其后来经常被提及的人物如萨特、梅洛-庞蒂，当然还有让-吕克·马里翁设定了前进的轨迹。

三、球体学

一种有可能对斯洛特戴克本人的阐述进行实际考察的方式，可以在胡塞尔自己在《纯粹现象学的观念》开篇为现象学所描述的"任务陈述"中找到。自然认知始于经验并保留于经验之中。在我们称之为"自然的"理论态度中，可能进行研究的共同视野是由一个词来指定的：这个词是**世界**。相应的，在其整体性上，这种原始态度的科学就是世界的科学，并且只要它是唯一的决定因子（理论态度），概念就"真实地存在"、"实际存在"，也就是说，真正的存在——因为一切所有事物真实地连接在一起组成了世界的统一体——就是"在世存在"。[①] 南希关于"世界"的问题，就是对全球化的理论概括的先决条件，因此，胡塞尔的最初界定，被融入斯洛特戴克自己的"基本"立足点上。斯洛特戴克将他的研究命名为"球体学"（sphereology），这个命名更多的是从

① 胡塞尔：《纯粹现象学和现象学哲学的观念》（海牙：马丁努斯·奈霍夫，1983），第 5 页。

"先天"条件的角度,而不是如事物本身所显现的世界观的立场来思考问题。球体(Sphären)对于指明了一个视野范围的行为来说,构成了一个根本性的隐喻。而如果视野范围不是一个实词的话,那么它就是一个观念,正如海德格尔所说,这个词可以追溯到康德那里,[①]"球体",对于任何基于经验和逻辑判断的哲学来说,都可以算作前认识论的架构。如果我们可以用康德的话来说,那么它对于感性直观的先天综合判断来说是一种背景框架。这就是为什么斯洛特戴克的"现象学"在很大程度上依赖于某种历史象征学和五花八门的、转瞬即逝的符号和图像,这些符号和图像在当下文化中非常流行,它使用了同样的拼贴策略,从巴洛克到沃霍尔的现代艺术家们让这种拼贴策略变得举世闻名。

斯洛特戴克在《球体》的导论中,勾画出他的后笛卡尔主义的——在很大程度上也是他的后认识论的——"引导心灵的法则"。"最近哲学家首先谈到的'在世存在',在很大程度上,指的是在球体中存在。如果人类最初在那里,在那个为他们而开启的空间中,因为通过寓居于其中,人们赋予其形式、内容、外延和相对绵延。由于球体是与人共存的最初产物,然而……对人类来说,这些空气般的象征性空间依赖于不断地更新。球体是空气调节系统,在其建设和调整中,对于那些生活于真正的共存空间中的人来说,不加入其中是不可能的。共享空间的象征性空气条件是每个社会的最原初产物。事实上——人类创造他们的气候;然而,不是依据人们的自由选择,仅仅是在预先存在的、既定的和流传下来的条件下的选择。"[②]

斯洛特戴克大量使用了能指——其中大部分是意象派的(如"空调")——培育和打造这样一种奇特的现象学"直观"。"球体"取代了传统的现象学所表达的"世界"(Welt),因为世界是具体的和可变的——尽管它不一定是短暂无常的——这属于"经验"(Erlebnis)范围内的变量描述的秩序,而现象学一直在坚持这种秩序。毕竟,在这些后解构主义时期,我们应该明白,不管怎样,"经验"不再被视为简单的认识论架构,而是某种玩弄能指的东西,以及那种在传统上被命名为"印象"或"感觉"的东西,它几乎是混沌无序的(或在德勒兹的意义上,这是混沌的瞬间)。在"潜在"之物和某种被认为是"实在"的东西之间的不断互动,德勒兹将之归结为最原初层面上的"事物"的构成,它打败了胡塞尔在他的《笛卡尔式的沉思》中给出基本描述和历史性评价的本质还原。这个原初层面就是德勒兹用其著名的"无器官的身体"的隐喻所想象的东西,这是符号运算的热力学,它与神经心理学、器官性指意意向和感情意向的超身体领域。从另一个角度看,这是德勒兹和伽塔利的"欲望机器"、是逐渐衰落和重构的弗

---

① 见海德格尔:《康德与形而上学的问题》(布卢明顿:印地安那大学出版社,1997年)。

② 彼得·斯洛特戴克:《球体》第一卷(洛杉矶 CA:Semiotext,2011),第47—48页。

洛伊德主义/拉康主义的冲动(Triebe)的网络,在它永远“解构”之下,走向语言的表达。

在他的《愤怒与时间》(*Zorn und Zeit*)中,斯洛特戴克心中也有某种超个人的模式,这本书的题目,显然是对海德格尔早期的作为基始的此在的一个重复,在海德格尔那里,时间是作为术语“在此”(there-being)的存在之为存在的敞开的屏幕而起作用的。“在此”成为某种意义上存在的“愤怒”,它是在自身之外存在的绽出(ekstasis)。“在欧洲传统史诗《伊利亚特》第一句诗文的开头,‘愤怒’这个单词出现了……‘歌唱吧,女神!歌唱裴琉斯之子阿喀琉斯的愤怒……”[①]具体来说,“愤怒”(或古希腊语的thymos)既先于本体论,也先于本体,因为它就是隐藏在所有前一理论关系或者主题化的概念构造的表现之后的“力量”,它将某种东西作为存在的“历史事实”。同样地,主体性的历史属于这种正在进行的架构体系。如果没有一个成熟的主体哲学,“欲望机器”的观念将会是无法理解的,海德格尔在他对赋予了我们现代思想的笛卡尔主义的批判中注意到了这一点。正如斯洛特戴克所说:“并不是人类拥有他们的情感,而毋宁说情感拥有人类。”让主体性变得可以理解的形而上学,依赖于对一种特定的“神圣的”愤怒和嫉妒的重构。“一旦哲学家们十分认真地认为命题式主体就是世界的原则,理论的一元论才能获得权力。”[②]

哲学上的这种超个人的创新会怎样面对这种对全球化的理论概括呢?对斯洛特戴克而言,我们不能没有仔细调查的方式就开始理解全球化,海德格尔将这种出现于潜在空间中的“亲缘关系”(Intimität)称之为同在(Mitsein)。事实上,正如柏拉图所说,所有哲学开始于“好奇”。斯洛特戴克则认为所有哲学始于一种对亲缘关系的察觉。亲缘关系最原始的阶段并不渴望融入宇宙、不渴望世外桃源,甚至不期望与他者的际会,而是没有被当作问题来考察的与“邻里”守望。斯洛特戴克在阅读海德格尔的过程中看到了这一点,他试图做到比海德格尔所想认可的更为激进的解读。“由于人类是‘生存着’的存在者,人类天生具有‘邻里相望’(Nachbarschaft)的能力 。海德格尔在他最具创造力的时期为我们系统地阐述了那个原则。由于‘存在者’在那里彼此共在,它们存留在‘同一个开启的球体空间中’。(海德格尔)不厌其烦地强调说,存在者直接彼此依存,也彼此超越。然而,根据邻里守望原则来理解的不仅仅是人,还有物和环境。因此,对我们来说,‘世界’意味着靠近(他物)的可能性……石头,离我们很近,但它不知道彼此开启(Offensein)的条件。”[③]在世存在的所有要素——因而也是我们称之为“主体性”的所有要素——不可避免是二元的。超个人和超肉身无法压

① 彼得·斯洛特戴克:《愤怒和时间》(纽约:哥伦比亚大学出版社,2010年),第1页。

② 同上书,第9页。

③ 彼得·斯洛特戴克:《球体》第三卷(法兰克福:苏尔坎普,2004年),本文作者译,第14—15页。

抑的随意游走的冲动的要求，代谢为原初架构或象征关系，在语言学上，我们将之视为主谓关系，在认识论上，我们将之视为主客二分。

通过基础层面的架构，球体"想象性"轮廓就出现了。斯洛特戴克三卷本《球体》的每一卷都致力于我们可以称之为元球体(meta-sphereity)的一种。第一卷是"气泡"，第二卷是"全球"，第三卷是"泡沫"(Schäume)。接着，我们想要问为什么"泡沫"——这个概念本身就意味着昙花一现式的多重复杂构造——用的是复数。斯洛特戴克在导论中再次给我们提供了线索。他说他的"球体学"第三卷就是"当代时代的理论，从这个理论来看，'生命'以多孔的，多视角的，多层式的方式展开。其起点不是形而上学和神学对'生命'的界定……如果'生命'以很多维度的空间塑形的方式无拘无束地绽现，这不仅是因为每一个单子有自己的环境，而且更多的是因为每一个单子都被其他生命形式所限制，它与无数的有机的独特之物一起共在着。生命被表达为在同一个层次上彼此交织在一起的整体；在诸多彼此关联着的生产空间中，它被生产出来，又化为灰烬"[1]。

因此，"球体"无论其倚仗的是肥皂泡的比喻，抑或中世纪幻想的天国般的水晶宫，都绝对不可能视为真实"社会架构"。"球体"不是一个调节形式。它是组织、进化，以及存在者所有模式的可视化视角的主人能指，正如海德格尔"在世存在"包含了空间和时间的整体，这是他存在论追问的根基[2]。不过，它们也有一个关键性的偶然和历史事实。作为"空气—象征"的主题，或经过清晰描述的"人类原初共存的产物"的场所，球体"依赖于不断更新"。[3] 斯洛特戴克把它们比喻为空调系统。他们不经常创造居住的外围材料，因为他们确信，我们不断前进的人类共有的生活据点，我们称之为社会的互动的身体关系的体系，本身就是适于居住的。但是，像暖气和空调，以及其他气候调节的例子，其运行取决于其机械设计和效能，而且它们面对外界极端变化时极度脆弱，外部环境会让其失效。在停电、飓风条件下，空调是无法"起作用"的，或者在暴风雪和暴寒的条件下，暖气系统也无法适用。"球体始终会被其必然的不稳定性所干扰，就像幸福和玻璃，自存在就承担着来自一切的风险，极易破碎。"球体是暂时的"庇护所"，在球体中，此在(Da-sein)，在海德格尔那里泛指为"向死而生"，表现出个人和历史命运的无数的排列组合。"海德格尔所谓的向死而生的意思与其说是个人预计会带着令人惶恐的答案，走进最后的坟墓；不如说，终有一天，所有个体都会留出一个位置，留出今天与其他人在一起共存，结成强有力关系的位置。这就是为什

---

① 彼得·斯洛特戴克:《球体》第三卷(法兰克福:苏尔坎普,2004 年),本文作者译,第 23—24 页。

② "最近哲学家所称'在世存在',在大多数情况下,首先是指存在于球体中。如果人类在那里,处在最初为他们所开启的空间里,这是因为,通过寓居,人类已经赋予它们形式、内容、外延和相对绵延。"《球体》第 1 卷,第 46 页。

③ 彼得·斯洛特戴克:《球体》第一卷(法兰克福:苏尔坎普,2004 年),本文作者译,第 46 页。

么死亡最终关涉的是健在的人，而不是已逝者的原因。”[①]

因此，球体就是，在其所改变的空间轮廓和关系之内的“空气”循环体系，以及其象征结构。然而，斯洛特戴克最终把球体描述为阻止外界太多事物进入的“免疫”机制。通过一个既定空间的象征架构，当然会从进入到球体中的符合社会预期的东西中“凝练”出某种东西，如同这个空间中的免疫功能一样。到底这个凝练的概括是如何产生的？空调循环只是使空气变得最纯净、最舒适，这在许多方面是多余的。在《球体》第一卷的导论中，他解释了伊甸园的故事来强化他的观点。在最原始的意义上，本体论是造物主和那些按照自己的形象创物之间的有着“灵通”关系“未受任何玷污的二元体系”。“只要亚当和他的伴侣仅仅只让最初在他们之中所品味到的东西在他们自己内部成长，那么他们……与上帝就保持唯一的关系……起初，他们二人只会品味着，并反复享受着抵御外部事物侵袭的约定。”[②]

但是“约定”或原始契约是在伊甸园里被打破，当然，那是来自蛇的诱惑，试图让他们去明辨善恶。传统认为，最初这对伴侣的“不服从”是“原罪”堕入尘世的开始，但这也是世界意义展开的起点，他们从内部打破了这个二元体系，并从外部刺穿了他们的意识，这标志着一个开端，在哲学意义上，我们可以称之为“全球化”开始。全球化是这种深层次的人对自己的自由降生于世不满的“历史”，人超越了原生的球体的界限，并遭遇了它的“外部事物”即 Jenseits，而与此同时，重新确定和修改了原先的边界，让原先内部的居民“免疫”了那些在当下国度之内的威胁和破坏性力量，最后，在维系内在团结和意义的适当的象征之下，将外部空间变成内部空间。因此，奇怪的是，海德格尔所主张的形而上学时代，就是大写存在的唯一“命运”，如今日暮西山，斯洛特戴克对此也进行了广泛的研究，在《球体》第二卷中，他既有历史—批判性的研究也有“球体学”的研究，这成为全球化最初冲动的承载者。海德格尔指出，形而上学精神从一开始就成为第一原则，是第一存在(proté ousia)或源质(arché)。但是“源质幻象”既是象征性的，也是哲学的。根据斯洛特戴克的观点，源质概念来源于掩藏着某个“秘密”的容器或盒子——就像“誓约的庇护所”一样。它“展现了球体学上最彻底的空间观念，人们处在通向他们所能触及的高阶文化的门槛上，也就是说，人造的与世隔绝的内在世界(Innerwelt)，在某种情况下，可能变成对居民来说是唯一可能的周遭世界(Umwelt)。因此，一个新的规划降临到这个世界上。它就是一群遭遇了不可能外部世界的人自我隐藏和自我封闭行为的代表。源质是自主的、绝对的、情境随意

---

① 彼得·斯洛特戴克：《球体》第一卷(法兰克福：苏尔坎普，2004年)，本文作者译，第48页。

② 同上书，第49页。

变化的房子，这是一个没有邻人的建筑。它以一种典型的方式，通过生产活动，将自己与带有破坏性的周遭世界隔绝开来。它为“自生性隔绝”这样超现实的空间计划第一个在技术上实现了可能性；它仅仅通过一种想象技术来关怀自身。[①]

四、城与轨

因此，形而上学“全球”的球体学就是全球化开始的时刻。“如果用一个词说出主导欧洲形而上学时代的思想主题，这就是‘全球化’。在几何上完美圆形的符号之下，直到今天，我们仍然使用古希腊语的球体(sphere)、拉丁语的球体(globus)来指代这个符号，有关世界(Weltganzen)的整体的西方理性问题既得以展开，也变得穷竭……全球化是对那些无法测度的东西从几何学上来考量开始的。”[②]此外，形而上学的时代也是殖民化的时代，这可以一直追溯到哲学产生的古希腊。从历史上看，斯洛特戴克当时同意米格诺洛的观点，但是理由不同。全球化的到来恰好与地缘战略的探险时代契合，将“形而上学”的世界容器带到地球上最偏远的地区(至少从欧洲的角度看是这样)，这里隐藏着基督教的“秘密”，德里达在《死亡的礼物》(*The Gift of Death*)中将机密(Geheimnis)界定为“欧洲使命”的秘密。米格诺洛坚持认为，欧洲的秘密是带有其理性的分类学的启蒙，按照优先次序和顺从的等级秩序来划分世界。但德里达更接近斯洛特戴克所讲的东西，“死亡的礼物”在其原型人物那里，即亚伯拉罕决定拒绝普遍性的道德，来回应上帝令人无法理解的行动召唤，这相当于要打破原初意义上按照**一定比例划分的**“理性”的容器。在德里达看来，这个难题和三段论一样，处在西方想象的中心处。对斯洛特戴克而言，在面对无法衡量的东西的时候，正是这个动力在“古代”情境中驱动了全球化发生，让全球化既是超越边界的运动，如驾船越过直布罗陀的赫拉克勒斯之柱(pillar of Hercules)，又是画圆运动，为了贯彻自我封闭的“福音传道”运动，它封闭了球体的全球空间，我们知道，这就是形而上学中所概括的城与轨，最早这是作为斯多葛学派的城市而出现的，后来成为基督教世界的蓝图。和启蒙本身一样，解构也属于启蒙运动，它也是形而上学—殖民化，推动全球化的温床。如果世界在大众心中曾被看作平的，那么在哲学家的视域中世界则是球状物。

然而，我们可能称为**第二阶段的全球化**进程——如果我们创造出一个说法，这个说法表达了斯洛特戴克提出的在石器时代农耕的组织模式崩溃之后，军事型城邦国

---

① 彼得·斯洛特戴克：《球体》第一卷(法兰克福：苏尔坎普，2004年)，本文作者译，第251页。
② 彼得·斯洛特戴克：《球体》第二卷，第47页。

家崛起之前，在欧洲殖民时代流行的一种模式所在的历史时期——在自我毁灭的同时也有着建设的行为。殖民扩张的关键很自然在于带有军事力量、管理天赋、"文明使命"的欧洲民族国家的出现，它们的社会福利机制维系其劳苦大众的幸福。民族主义滋生了身份认同主义（identitarianism），首先当务之急是专注国家民族文化团结（如我们在19世纪看到的，在种族神秘主义和德国民族社会主义的无道德的——按照德勒兹的说法——"战争机器"中达到其最恐怖的氛围），其次是和平时期普遍的反民族主义的"多元文化"的情感。现代大众社会出现形态危机（Formkrise）……故而逐渐销蚀了其容纳功能。时至今日，无论是理解还是误解，实际上对绝大多数人来说，这不过是一个坚固的城墙、领土、经过强化的符号，主要是单语种的容纳空间，因此，这是一个在某种民族神圣学中自我确定的集体性……在过度的民族主义中炫耀着自己。[1]

对斯洛特戴克而言，正是当下的形态危机真正意义上构成为我们所谓的全球化的"第三阶段"。第三阶段的全球化是当自我封闭的民族国家的特殊集体逐渐消散为转瞬即逝的奇点，即斯洛特戴克的泡沫。从社会学上讲，这是新自由主义的全球消费主义的时代。但这种消费的背后潜伏着深刻的病兆，在2008年的经济危机和恰当的、全球性的和市场一体化的新自由主义泡沫破裂很久之前，斯洛特戴克就对之进行了诊断。斯洛特戴克将"泡沫"时代命名为"微观转向"。一切都变得极端迷你化和内在化。事实上，正如我们在今天的文化和经济中所看到的那样，微观事物的力量是向心的。用一句著名的只有德国人能懂的俏皮话来说，斯洛特戴克认为，转瞬即逝的泡沫时代的全球化理论等于是对泡沫的解析（弗洛伊德有著名的《梦的解析》）。泡沫和梦（Traum）属于同一种"球体学"。对梦的解读和解析，是对隐私、伪文化和"自恋式"的象征世界进行解释的同一种解释类型，它们再没有任何共同生活结构的剩余，而正是这种共同生活才能使政治、社会，甚至宗教成为可能。作为一种解释工具，它否认全球的真实可以作为包罗万象的整体的正当隐喻。弗洛伊德成为一个"反全球化理论家"，可以这么说，就像"真实的内心世界的伽利略"一样。事实上，"弗洛伊德早期的一个判断，即将梦作为通向无意识的康庄大道，这展现了他的重点从中心到外围的'革命性'转变"[2]。

但是，正是这种梦的边缘性——或者更好的说法是，这是一个泡沫状内部空间十分脆弱的性质——从自我中心结构向现代文学中我们称之为"意识流"的风格过渡，用某种方法定义这个新全球的球状物，即所谓的"后现代"。在几何学意义上所描绘出来的全球的分解为多泡沫的、去中心化的、波澜起伏的微小事件，它对应的是需求

① 彼得・斯洛特戴克:《球体》第二卷，第88页。
② 彼得・斯洛特戴克:《球体》第三卷（法兰克福：苏尔坎普，2004年），本文作者译，第33页。

和短缺经济的逐渐丧失、个人无需努力就可以自我满足，这实际上摧毁了所有的自我意识。斯洛特戴克用来描绘这种生活模式的德语词汇是奢靡（Verwöhnung），这个词可以被翻译为“娇宠”、“大手大脚”、“奢侈”或“放纵”，但从词源上看，这个词来源于居住用的宅子（Wohnung）。奢靡只不过是住宅条件太过奢靡，这不是精神病症，而是一**种居住的病症**。在德语中带有 ver-前缀常常意味着一个已经歪曲了的过程，即已经遭到了误导或误用。放纵与性驱力的转换也密切相关，性已经从其历史上作为生殖机能的角色转换为寻求快感和无目的的欲求，仅仅服务于其内在的细微的目的。隐喻地或者“从元球体学上”来讲，我们可以说哈特和奈格里的消费资本主义的“帝国”无异于一种“内欲”（immanent desire）。在《球体》第三卷题为“帝国——或舒适温室”的部分中，斯洛特戴克将这种新球体等同于约翰·肯尼思·加尔布雷思的“丰裕社会”，“丰裕社会”是无穷无尽地混合了各种商品、服务和需求的社会。“现代社会技术的核心在于一种明显的‘妈妈服务’（ Mutterleistungen）式的修补术……国家……或奢靡政治——自从其变成为社会服务和监督机构职能的‘修补术’，产生具体的‘妈妈服务’的结构，如救助职业、教育者、治疗师，无数的组织以他们各自的手段来完成他们的任务。”[①]

这样的奢靡政治成为重新界定政治“正确”的基础，这种政治“正确”不断生产和调整着需求和权益。以前我们是看不见社会法律对人类幸福的阐释以及对广义的政治预期的描绘，如今却溢于言表，并在大量的挥霍浪费中让这种幸福流行起来，无论这些懂事是被迫的，还是在消费者讯息——包括总是用来做政治斗争的语言——和市场机制下所激发出来的。“无限正义，就是没完没了的挥霍，这标志着将那些明显赤贫之人和需要救济的人从他们恶劣的境况下解救出来，为他们去开启走向圆满世界的道路是一个永远无法完成的任务，这个进程不可能没有矛盾地被概括出来。”[②]进一步说，变成这样完全改变了一个社会的“伦理直观”，最终也改变了他们的空间居住的意义。它成为“不带慷慨解囊的正义”，其所培养出来的不满，比尼采想象的更加剧烈。因此，奢靡的“增多”，意味着在自我中心主义的形式下的“自由”，永远“能够肯定其他人的自我中心主义”，而没有看到一个新出现的自我建构或个人综合体。后现代的“泡沫房子”或泡沫世界抹杀了形而上的世界—球体的球体性，也摧毁了原初亲缘关系的二元性，因为亲缘关系本身在今天就是不可能的。自恋的轻松且商品化的类型主宰着一切。世界再次变成“平的”，但不再是像托马斯·弗里德曼（Thomas Friedman）在他关于全球化的众所周知的隐喻所指出的那样，而是在无穷无尽且枯燥乏味

① 彼得·斯洛特戴克：《球体》，第三卷（法兰克福：苏尔坎普，2004 年），本文作者译，第 802 页。
② 同上书，第 807 页。

的不同意义中变成“平的”。

斯洛特戴克《球体》第三卷，即泡沫国度，对于逐渐消失的球体形式以及整体上主宰性的意义结构（或许利奥塔的元叙事与这种味道有些类似）确实是一个比喻，它将生活世界消解为精准事件点上的漂浮不定的流，我们不能再对之进行辨识，或者将其作为人格的一种属性。与斯洛特戴克在《球体》第一卷所分析的胎儿诞生之前的二元共生关系不同，我们现在完全处在生活世界这个可以渗透的薄膜之中，随时会遭遇到其外部的恐怖。我们不再害怕这些恐怖，因为它们也不断被吸收到世界的泡沫中来，在这些世界的泡沫中不断渗透微小的愿望、梦想和闪烁的思想—图像。在社会媒体上像病毒一样的最新全球灾难的体验，与布鲁斯·威利斯（Bruce Willis）和所有的数字化的大屠杀、火灾和骚乱的恐怖经历之间是没有区别的。据斯洛特戴克所说，这不是自由的时代，而是“幻想解放”的时代。这就像是坐在一叶扁舟之上，在尼采的巨大而无边无际的大海上漂泊一样，只是这里既没有大胆冒险的感觉，也没有无处靠岸的焦虑。

在某些方面，斯洛特戴克的《球体》可以同黑格尔的《精神现象学》作比较，后者被描述为绝对精神的成长史。这是一场盛大游戏的旅途和表达了意识发展历程的“形象走廊”的内在反思展。当然，没有任何东西可以在斯洛特戴克全球化的哲学史实剧中占有一席之地。一切事物最后都被以各种方式所消解。斯洛特戴克自己的“现象学”版本——如果我们不那么严格地说——似乎并没有最终的澄清或理论上的解答。它不会让我们领会，或者最多算是“理解”全球化的进程。它完全不是那种意义上的理论。像所有的现象学一样，它可以让我们更好地“看”现象。即使我们最终意识到，泡沫的“形象”让我们更深入地了解西方世界的幻想和自负，在它的先天性消费主义自恋和集体自我的焦虑中，面临新的全球秩序，这种秩序对它不再善良温柔，我们开始隐约认识到，我们也已经真正到了海德格尔视为“哲学的终结”的地方，这也是神学终结的关口。我们存留的就是理论——并且因为理论这个词，原意是古希腊剧场的景观，阅读斯洛特戴克或许可以给我们一个温柔的洗礼——对那些需要消除害怕和恐惧感的人的洗礼，这正是爱默生称为“神圣的不服从”的情绪。这不服从并非是由于遭遇绝对精神的骷髅地而产生的，而是遭遇浩劫之后的沉默与对那些岁月的感觉的悬搁而造成的。

热烈地活，冷峻地思

——彼得·斯洛特戴克访谈

[德]彼得·斯洛特戴克/文

访谈者：[英]埃里克·艾利兹

韦永琼/译

埃里克·艾利兹（以下简称艾利兹）：让我们从最坏处开始，所谓的斯洛特戴克事件[①]。这最糟糕的开始正如你所看到的那样，这次事件是以不太具有哲学味的斯洛特戴克的一次有关《人类公园管理规定》的简单演讲开始的，事实上，这本著作是为了避免阅读的不可能性而被制造出来的，出版以后却引起了轩然大波（斯洛特戴克 1999a）。我们必须立即记下这种不可能性——根据内容和形式——以便和哈贝马斯的读者进行对话。对话之所以不可能是因为哈贝马斯拒绝参与：你不再属于这种以良心而发声的知识分子圈了——我们可以回顾式地联想到 Gamma 版亚里士多德的《形而上学》里与此相关的那部分，他曾把诡辩家/智者（sophist）从哲学阶层里开除出籍。但这也是不可能的，如果我们想到这种对话方式是从 20 世纪 80 年代早期经由福柯、哈贝马斯开始的，继而是德里达或利奥塔的发展，它缺乏一个共同的论争空间、一个可维持这样一种对话的最小共同体思想……因为被讨论的问题的定义是非常哲学性的（它超出了"争论"所具有的常规性内涵范围），同时也是非常政治性的（它超出了"共识"结果的范围）……现在，最为关键的问题是哈贝马斯所独家具有的标志性的作为民主同义词的新保守主义的失效。至于斯洛特戴克事件，有人甚至认为它是一个激进的新保守主义论题，意指它愈是"含混"（dubious）就愈是表现出了一个"不负责任的"哲学家形象：尼采……这就是所要证明的。

接着，我们必须为了非德语读者回顾一下斯氏事件的一般意义。众所周知，读者大都能从专栏作家概括出来的事情梗概中获得某一版本的描述（并受其影响）。我不完全随机地引证一段用黑体字印刷出来的文本里的文字："极'左'分子的德国时代已

---

① 这篇采访稿由埃里克·艾利兹（Éric Alliez）通过与斯洛特戴克之间的邮件往来概括而成，于 2000 年 1 月完成，首次发表在《诸众》（Multitudes）第 1 期（2000 年）。艾利兹在此用典引喻了柏格森的《时间与自由意志》，即《论意识的直接材料》（法文原名 Les Données immédiates de la conscience，英译为 Time and Free Will）。——英译者克里斯·特纳（Chris Turner）注

经随着激进新保守主义过去了，但是今天对民主主义的憎恨仍然是存在的。面对它，人道主义是行不通的……”

彼得·斯洛特戴克（以下简称斯洛特戴克）：由当前正在流行的事件开始我们的讨论，对于一个古典取向的哲学家来说确实是件糟糕的事件。但是对于一个哲学家来说，当他卷入有关他所处时代的当前事件时还会有更好的开始吗？正如你所建议的，如果我们回顾一下斯洛特戴克事件（或被称作斯洛特戴克—哈贝马斯事件），让我简短地说说我为什么思考那个事件，从作为当今国家层面上的或欧洲意义上的知识分子那里，我看到了一份令人担忧的材料，这需得从由观念形成的观点开始讨论起。我想对于尼采这样的思想家而言，自由思考是一个本质性的事务，且它总是在表达某种自由意志。一个事务在所有可能的本质性意义上可表达的词有：戏剧（drama）、事件（event）、项目（project）、进攻（offense），谈判（negotiation），议论（ noise），参与（participation），激励（excitation），情绪（emotion），集团混战（ collective confusion），奋斗（struggle），混战（scrimmage），拟态（mimesis），事业（business）与奇观（spectacle）。结果，在德国媒体和法国新闻报纸上确实出现了斯洛特戴克事件，而讨论的焦点是以色列和巴西（以全球化的哈贝马斯主义作为堡垒）。并且如果它确实也引起了更大范围的激烈讨论，那是因为我所提出的新生物工艺学的理论观点愈来愈处于危如累卵和风险重重之处境中了，引爆此争论的导火线是我在艾瑙和巴塞尔市的发言，对此我当然负有不可推卸的责任。甚至，从我一揽子的哲学观点来看，我很后悔我事实上已经从对中心问题的讨论滑向了对边缘外围问题的讨论上去了。

你或许已经得知“好辩复杂性”起作用的说法：事实上我发现我自己深陷于与一个不可能和我面对面争辩的对手的论争中，他虽不可见，却无处不在。因此在1999年的9到11月间，德国公众有机会参与到一个真实哲学家之间进行的不对称的对话中。其中的一方是崇高而沉默的稳重形象——哈贝马斯，另一方是以诡辩论者而闻名的斯洛特戴克，他最擅长的伎俩就是制造一个虚构的对手，然后与不可能存在的他者一起来与这个虚构的对手进行论辩。因而你提到了那最初表现出来的学院做派场面的问题。这种场面正如我们都能看到的那样：一个真正的哲学家是如何将那诡辩论者赶出纯正哲学的领域外去的，他们这么做以便确保至高无上的大师们和所有人在这块纯正哲学的领地里进行真正的对话而不被侵蚀。我认为在一个最初的场景中还隐藏着另一层意思：隐藏在柏拉图《法律篇》背后的是亚里士多德因其中“论国家”这一部分将国家视作让人们反复接受教育的营地而被激怒，因而他成了一个顽固不化的无神论者。逐出程序在今天当然是有了些许改变的，但是他们并没有变得更温和……为了达到有效排除诡辩论者的目的，我们时代**真正的哲学家**求助的是一种因为他在私底下微妙地操作着而毫无疑问具有有效性的私密策略，如果这种策略能够

一直保持其隐蔽性的话那么它就是有效的，但是一旦公众得知这种隐蔽性操作策略存在的话，它同样不可避免会产生出一种致命的效应。以下发生的事情都是大家所能看到的，阅读、责骂诡辩论者的演讲文本《人类公园管理规定》，真正的哲学家想要指控另一个诡辩论者，一个与此次论辩相关的记者写了份报道投给德国汉堡的《时代周报》（此报刊载时申明如此），他是托马斯·阿斯豪尔的信徒，公然抨击诡辩者斯洛特戴克。案情记录清楚地显示，激烈的置疑展现出来但这个哲学家却不敢向公众发声。两周后，施塔恩贝格的大师将此定为丑闻并将它端到了他面前，这成为自70年代以来，比起极左派和学生抗议运动所制造的麻烦给整个德国带来的精神冲击还要更加震撼的事件。但是在那时这个年轻的诡辩者阿斯豪尔，他确定无疑地渴求收到邀请被接受成为真正的哲学家群体里的一员，却不得不面对这一残忍的事实：哈贝马斯（这个从未忽视过一个真实的卡尔·施米特的存在的人）从未想到过会愚蠢地掉进自己所设下的个人陷阱里去。一个人真的需要为区分敌我而进行一系列的战斗吗？这个真正的哲学家不能被一个真正的替代品所代表吗？现在在这一点上，后者意识到了他的大师的狡计：这个哲学家将回到他的起点，而这个门徒则将不被邀请坐在真理的右手边。

故事的其余部分德国人比法国人知道得更为详细。这个年轻的诡辩者展开了他的报复。此事件爆发后的几个星期，《法兰克福汇报》（*Frankfurter Allgemeine Zeitung*）9月16日登出了精华版的报道，一封由哈贝马斯写给阿斯豪尔的信，其中表明了发件人妥协的态度。它包含了对艾瑙讲座的暴力批判。这篇报道最具决定性地证明了哈贝马斯拒绝为他在《时代周报》上的言论负责的事实，即，他给他的来自汉堡的助理施压，让他发表攻击“真正的法西斯主义者”的诡辩者在艾瑙的演说，他再不能够根据来自施塔恩贝格的大师的声明，把它当作由一个人的灵魂而发出的声音（“灵魂之声”）。警报和惊惶失措笼罩在哈贝马斯最后的朋友们中间：以《包容他者》（*The Inclusion of The Other*）[①]作为书名的这位大师伪装的面具被撕了下来，他熟练的排除异己的策略几乎是德国战后以来最为空前的残忍无情的，而且已经将德国塑形成了发达的、最具异国风格的德国，而不要说完全疯狂地要来阅读一个哲学文本。我说“几乎”，考虑到某个先例我们必须现在来进行分析。好像我现在在这儿看到的你，激动人心的战役正由哈贝马斯来指挥，他的人民与实际上被简化处理了的称谓所称作的“后结构主义者”或“新结构主义者”的法国思想家们进行着对抗，并且他们提供给哈贝马斯一个理想的机会进入战场，让他能够向他永久的敌人开战。尼采和所有那些

---

① 此书中文译本为《包容他者》，尤尔根·哈贝马斯(Jurgen Habermas)著，曹卫东译，上海人民出版社，2002年。——中译者注

拒绝接受锡尔斯玛丽娅哲学家的人如同废物一般已经失去了作用。通过一个令人感到愉快的巧合，德国第一电视台ARD频道计划制作一个法兰克福社会研究所成立75周年纪念专题报道（报道专题名称与这一学派神话般的掌门人同名）。9月20日，那封被哈贝马斯及他在电影界的追随者们绝望地隐藏起来却未能掩盖下来的信大白于天下。对于这封信所揭示的内容，官方的报道是这样的：他向公众说了谎，因为他并未意识到流言蜚语会将他置于如此不利的境地。

我们现在触及了该事件的政治核心性：当哈贝马斯撒谎时，他说他没有撒谎。他仅仅只是（也许是很多次）在进行辩护，这似乎意味着他在作自我解释，因为民主具有好战本性，他把这个空间看作交往真理（consensual 交感，在双方同意下成立的 truth），对照着他把这个诡辩者的话当作一种闯入，有关多价的、随笔式的（小品的）、诱人注意的、有害的、法国的与不负责任的。话虽如此，我们将再次回到（就像早期的80年代一样）这个核心问题，为定义和重新定义哲学做自身的努力。你的评论认为必须把这一点说明清楚。尽管如此，让我们（因为我们必须）定义哲学领域，通过制造出一些“被容许”和“不被容许”的混乱状态出来。有个例子可以说明此种状况，当我入哲学的门时，我沉浸在有关这样一些大师级思想家的课程学习中，他们是马克思、弗洛伊德、尼采、阿多诺、布洛赫、萨特、福柯、卡内蒂等。对于我们这一代人来说并不仅仅是被这种紧急情况所说服：真理是哲学家的分类游戏，如果他们不是沉浸在沙龙对话中所带来的安慰中的话，不能也不必被某种认识论所限制而建立起来，或者在某种曾经普遍存在过的政治共识机构中建立起来，并且声称纯粹是为了政治目的。如果在上面提到的伟大教师们与当今时代自负的研究者们之间存在着某种共同之处的话，无疑的将会是这些因素：现代哲学，有它自己丰富的时代性，它在社会中奋力挣扎揭示其自身不是哲学的新陈代谢式的自我更新，疯癫，痛苦，艺术，政治，意外事故，临床实践和技术。因为二百年来，让正统哲学解体的正是那些非哲学的闯入——这种解体运动由叔本华和青年黑格尔派拉开序幕。那些时代的口号是让理念恢复到以它应有的方式行事（行使它应有的权利），站在它本来的“真正”位置上——（上层建筑，上部构造）即那个著名的图式“基础”与“上层建筑”。自那之后，思想意味着要与“真”的意义打一场战役。但是这一场有关“真”的战役从未结束过，甚至在马克思主义理论（其核心逻辑是为本世纪而战）衰落之后也没有停止过。它并不仅仅以我们在这个世界上的活动和我们的建筑物展现出来。为此，人类历史上第一次出现了那种每个人都想要拥有并成为一个“实在论者”所具有的精神智力。我想目前我们并不需要更多的哲学定义：因为我们已经有了太多的哲学定义了，它们或是有用的或是无用的。我们必须提供证据来表明思想没有别名，仍然只是存在，就如同《同一与差异》所证明的那样。我们必须打断那些野心家们的现实主义“死亡舞蹈”？在我看来，对于今天的思

想界来说，真正危险的是新学院派的规制化模式训练几乎统治了整个学术生产，它们与无所不在的媒体相联系，导致表象代替了反思（在过去一个人是敢于说出对存在主义的不满的，现在则不是这样了）、理论工作成了新严肃主义的和肃清反国教徒的新卫道士主业。我们正处于“精装版的极权主义”时代，这里左派在西方世界打上了“时代的精神状况”烙印。结果，导致我把更多的精力放在对哲学的定义上，但是它却是不可定义的、是学术祛魅的、是反一致性的，甚至从根本上是反专业化的沉思的，从根本上来说它要颠覆的是伪专业主义。作为一个哲学专业的作家，他的文章也会受到时代的限制，我曾经看到过具有很高水平的随笔式的哲学概念（小品文式的哲学概念）。现在的哲学难道不是太好了、太真实了而令左派哲学家们感到孤独和无事可做了吗？我们每一个嘲笑哲学的人似乎表明的是我们才是那个能做出最优秀哲学的人。

我将按照你给出的轨迹来陈述我的观点，这种语言游戏被假定到我的理性生命原理中，由一个极左派的观点开始而至一个激进新保守派那里结束。让我们先把无知放到一边，把诸如结构主义的东西放到一边，让我们暂时忘了哈贝马斯的铁蹄曾踏足过的地方吧。这将会是一个有趣的揭示过程，因为这种揭示是基于新守旧派的十分普遍的共同幻象而致，不管他们目前是作为左派站在人民一边，还是谨慎地代表着以自由为中心旗号的“左派”。

在我看来，他们因具有双重性格而产生幻觉的路线：是复制他们的传统做派（如果不是保守派的话他们又将会是什么呢?），并且他们深知这一路线从根本上必然是会失败的，尤其是当他们人为加诸于其上的压力被解除时，此时以追求智慧自由为使命的知识分子们就会出来与之对抗。但是幻觉是没有任何益处的，甚至也不是什么真理，我之所以能够如此大胆地下结论，乃在于这些人以此种方式承认，不是间接的而是十分清楚的方式，他们的心智发展是以停止思考为代价的。否则还会是别的什么呢，自从他们发现了某种真理，他们难道不是把他们自己锁在远离再次与神圣的真理相聚的角落里吗？事实上，自 1968 年 5 月后，他们就再也不前进了。他们不能行动是因为他们的归乡之途已达目的地——不仅是他们自己，还有他们的权力和财产。但是那意味着他们能够从总体上和其他人一起忘掉那 68 运动的记忆吗？那些曾患了同样心病的人，会从他们中背离而去吗？

这得出一个极为诱人的结论，（尽管是超负荷的但）其他的运动也很有可能分享同样的（他们已经摆脱的极“左”主义）好的开始，但其终极目的却是糟糕的，一个好的源头并不总是只得出一个结果，其中间过程所使用的魔鬼般的惯用手段总是会离开善的源头十万八千里，而其所造出的舆论结果总是一致的（在狂热分子的眼里其他人也同样是狂热分子）。他使他自己远离一个永恒的公理系统，改信左派，让良心永远

抛锚在良心的层面上，从而顺理成章地利用不久前所获得的权利，或更糟糕的是为了与新保守派结成同盟，它十分恶劣地想象，这样热烈的欢迎之下必定会有人作为极左派的背叛者而逃离出来。

每个人都很熟悉这种方向感的迷失：就好像你正坐在一趟开往你所要达到的目的地的火车上，对面也有一列同样的火车，突然它开动了，但你不知道是你乘的这趟火车开动了还是对面那列火车开动了。为了驱散这种晕眩感，你必须得区分清楚到底是哪列火车开了，此时你就需要一个参照物（相对于动的那个处于静止的状态）。在我们这里，自从我们开始在大草原上以游牧部落群居以来，也存在着一个对于前智人与现代人（*Homo presapiens* and *Homo sapiens*）的双重认知。

在那我们确定为不动的地平线上，我们将高度的注意力放在那最轻微的运动上从而来规划我们自己。我们也可以说那意外的差异极大的到场状态的激增或发展乃是相对于一个平面的地平线而言的。但是我们如何在世界上定位我们自己呢？那被我们确定为不动的地平线它又是从哪里开始移动的呢？我们如何思考这样一个世界，在那里地球停止围绕太阳转，所有的事情也都不再因为主体的思而运转了。反讽的是在对新保守主义和不负责的个体的指称上，我们选择相信那描述1968年极“左”意识的直接数据，而在此过程中失去了本应有的清醒的方向感。

那些时代的思想弄潮儿尽管宣称他们处于观念意识层级的最高级，实际上不过是一群已经僵化在其光环下的傻瓜，他们支持时代的“存在的”、我们所经历过的运动，并且在那个层面上赋予其概念，为了永久革命论之名而将之称为一个空前未有的社会、技术的、艺术的与科技活力论的。我顺便说一下其实我更喜欢法语的这种表达“嫁接运动”（我好像曾经很偶然地在维希里奥[①]的一篇文章里见到过?）

用更高端（崇高）的表达来说就是，以海德格尔那最为丰富的观念性理论来看，将运动思之为存在，思之为“被抛”（“*thrownness*”[*Geworfenheit*]）与“此在”（“*consignment*”）或“在世”（“*dispatch*” [*Geschick*]），这样运动就上升到了思的层面。

因而，我们必须期望在这二者之间产生更多的摩擦力，一方是支持“被抛状态”的人，他们远离那种平庸的状态（不管在什么情况下，那种随波逐流的状态对他们都是失去效用的）；另一方是习惯于他们的“位置”的人，他们舒适地呆在他们的位置上，对照着别人的运动想象着是他们自己在动。

为了长话短说（我可不想变成个话唠），我将指出这本对话体小书，由一个年轻的、具有社会主义立场的西班牙哲学家写就，他是和哲学先贤祠里的大哲们进行对

---

① 保罗·维希里奥，法国哲学家、文化理论家，他的主要研究领域是建筑学、媒体以及现代战争，其核心词是速度，著有《速度与政治》、《战争与电影》、《无边的艺术》。——中译者注

话，而不是与单独的某个哲学家对话。这本书已在法国被翻译出版，书名为《自愿中毒的尝试》(*L'essai d'intoxication volontaire*)[①]。

在这些对话的最后，你将会发现有很多段落关心的是分析道德与混淆的"古典"左派概念(古典这个词被"class"[阶级]这一令人感到不快的词根所具有的含义占据了多年)，并暗示更好地理解这种古巴比伦人之后的驱动力，混淆了政治主义明显的是当今的，混淆的同时意味着的是十分平常的、潜在的联盟使得彼此不再把对方当作参照物来进行认识了。尽管有这些风险，《自愿中毒的尝试》还是在法国顺利出版了。罗杰-波尔·德鲁瓦(Roger-Pol Droit)在《法国世界报》(*Le Monde des livres*)上的文章在我看来极具暗示性：记录对话中所留下的不可避免的轻微痕迹并不会贬低对哲学主题的理解。

我提到这个事实是因为我已经读过了他的《遗忘印度》(*L'oubli de l'Inde*)，对于其中所述甚有同感，并且我也很赞同他所控诉的那种令人难以置信的欧洲哲学家们在印度哲学面前所表现出来的优越感，以及那种对于东方思想和非欧洲化思想的嫌恶。自从我于上世纪80年代从印度返回以来，这些主题一直揪着我的心。我甚至经常质问自己，我们这个时代会不会像雷蒙德·施瓦布所说的，在那样一些条件下，像他所给出的公式认为的那样将是一个"东方文艺复兴"(1984)时代的到来呢？这或许能够给我们的时代带来新的意义 。这儿仍然有一些本质性的事实——一些在法国出版的文章是否暗示了些什么，比如布鲁诺·拉图尔(1999)或你登在《辩论世界》(1999)上的文章——我分析现在老左派们正处于一种意识形态的混乱与无序状态中，这也许对于莱茵河畔对面的另一方来说是有益的。如果真的发生点什么事，难道我竟胆敢不感到一丝惊讶吗？

我所说的最后一个词"激进新保守主义"如同最初的极左派一样具有老龄化的弊病。我不得不坦率地承认，这条特别经济新闻摘要报道事件包含着我的名字。但是为什么减缩情报？尤其是那些逐利的经济个体按照他们大脑里所具有的知识体系把我想象成隐藏着某种不可示人的资源，一旦大白于天下我将暴得大名或捞到大利。否则，他还能宣布什么呢？以我在艾瑙的演讲为基础，据说在那儿他斜睨着眼睛说："难道在这儿还有人憎恨民主吗？"

哲学家的任务是如此难以认识？他认为我们现代社会的角色是生产，为了他自己也为了他的公民同胞们，还有就是分析我们公共生活系统中的劣势与瑕疵。一个人表现出憎恨民主，他一定是在思考民主能够被描述为真实的或潜在的失败的问题，而且这也是确定的，到目前为止可能是——这些限制从未被预先考虑过——那么它

① 见原英文注释2. Paris：Calmann-Lévy，1999. German：Selbstversuch(1996)。

将来的历程如何发展？一个轻蔑民主的人，是因为民主被构想成一套“人工智能集体生活机制”（此刻我脑海里想到了皮埃尔·莱维的书），通过信任——非常拟古的——一个非常智能化的机器，仅仅只是当遭受永久性的批判的时候才能成功？

简而言之，我确信当民主为它自己想出一些程序，并不仅仅只剩下一些原则时，它就能既具有活力又符合理想地处理各种社会矛盾了（并且我们知道有很多理想主义者知道怎样开拓出它的丰富性，就好像它是他们的封地那样：他们不会从它身上导出更多的利益吗？）。这就非常清楚了，如果我们允许墨守成规者在每一处可以自由思考问题的地方都禁止思考，并且他们可以随意批评，那就会出现民主赤字的状况。我将对此文章指出“温和主义的思索是淫秽的”，我尝试解释在我们国家那具有毁灭性影响的科尔时代的文化—政治空间的内爆，那时出现了一个因循守旧的对哈贝马斯体系原理未加思考的局面。

艾利兹：你于 1983 年出版的《犬儒理性批判》（*Kritik der zynischen Vernunft*）和 1986 年出版的《登上舞台的思想家》（*Der Denker auf der Bühne*）从表面看来似乎是对《悲剧的诞生》的评论，你的这两本著作都被译成了法文，在法国人们很有可能将你看作就好像福柯断言他自己“仅仅只是个尼采研究家”那样。我喜欢你那种扩展了阅读尼采限度的做法。是否有这样的可能，我感到你似乎优先考虑的是根据青年哲学家的《悲剧的诞生》来反对成熟时期的思想家的“权力意志”；你和海德格尔——你们之间相互的关系绝不是简单的，高级唯物主义在此起了作用，这些概念指出了尼采生命活力论的一般范畴，确实，在你的眼里，哲学家的生活必须是出类拔萃的。

斯洛特戴克：“仅仅是尼采专家”激起了我的怒火，我甚至不知道是谁最先这样说的。对我而言一个显而易见的事实是，尼采是一场地震，他引起了大脑的剧变，推翻了整个欧洲的知识传统。在《瞧！这个人》（*Ecce Homo*）中，我们发现尼采划时代的意识观念痕迹已经很明显地产生了较广范围的影响。我特别思考了那个著名的宣告：“一个生活在我之前或我之后的人。”[①]那声音好像弥赛亚的内心独白，因为他的出现必须要改造人类的日历。如果有一个人要寻找自大狂与冷静的完美结合，那一定是尼采了。我们必须承认：作为一个事件所记录的，我们确实生活在尼采之后。我想哲学就是一个这样的东西：夸大狂患者与冷静结合为一体。哲学家以那种夸张的人类存在状态来重现那种他无法用言语来表达的宏伟思想观念。按照亚里士多德的话来说，人是理性的动物（人是具有逻各斯的动物）。

当然，更有可能的是用以下这些“庄严”的词来减少表达上的震撼性（令人感到震

① 这是一段释义，在《瞧！这个人》中提到的这段话被英译为：“基督教的虚假道德被揭露已经成为一个不争的事实性事件，一个真正的大灾难。他将这种命运的强力意志暴露于天下——他将人类历史由他开始分为两端，一个是在他之前的历史，另一个是在他之后的历史。”——英译者注

惊而不能接受):实体(实质性)、功效(效力)、相关性(适当)、有效性(正确)、精确(精密)、创造性、潜力、可操作性。但是不管我们选择用什么词来表达,我们都要接受思考通过一些"发生"来影响现实世界的存在。即真实的思想在现实世界产生出了产品。顺便说一句,看起来问以下问题也是很有必要的:如果哲学上的夸大是现实存在的,那么它还能完全理性地孕育出平衡的存在,尤其是哲学上巨大的抑郁症吗?鉴于本世纪我们目前所具有的思想而言,很大程度上,难道仅仅只是戏剧性地出现了交互病理学似的思想与思想家吗?内疯癫(*Intermadness* [inter-folie],即一种内部的精神分裂或精神错乱状态)——一个概念反复游荡着。

因而,"仅仅是尼采专家"——它能够意味着当代思想状况吗?首先,让我们从那个引人注目的表达开始,按照时间年代顺序,我们现在确实处于一些人之"后一"的时代。这完全符合乔吉奥·科利那本著名的《尼采之后》所说的。我们知道社会科学与当代哲学的建制是习惯于把它们约定在某个大师级思想家之后。后弗洛伊德时期的彭塔利斯(J. B. Pontalis)出现在我脑海里、还有后索尔的结构主义者们、后福柯的新系谱学家们、后布罗代尔(post-Braudel)的新心理主义的历史学家们,还有离我们现在更近一些的,后卢曼(post-Luhmann)时期的(至少在德国是这样)社会系统及其子系统的分析学家们。

但这仅仅只是一种很直观的观察,认为现代思想总是被打上其时代历史的烙印,主要作者们的适当命名只是为了在混乱的接下去的讨论中作个标记而已,其在思想深度上并没有走多远。我们必须要更深入地钻研当代激进思想的内容和方法。因而,接下来的问题是:如果一个人思考"尼采之后",它到底指的是什么?如果一个人思考尼采主义思想,他将怎样思考?它的影响范围和边界是怎样的?这些问题的第一个答案必须要能说明为什么思想处于现代文明的中心。因为尼采之后,一个思想家大部分时候都未能认识到他可能的生活与现实的生活究竟是怎样的。一个人如果真正地要研究尼采的话,应该首先试着去理解他是怎样生活的,他的生活,我们的生活(与我们思考着生活的我们)的可能性,并且,试着针对这些问题给出一个答案,这样就涉及了哲学(让我们暂时来定义一下哲学——智慧的代理人,他的主要任务是在高度发达的文明时代负责追问真理的问题)。

答案在于生命这个议题上,一个生命,一种生活,我们通过实践智慧(美德)来分享彼此的生命生活,原因在于人天生具有真理性(此处具有真理人的人性假设观在里面)。直觉使得他们感到要以某种生命生活顺利地活下去、发展下去:首先,每一个人的生命都是诞生于具体特定的环境中的(每一个人的生命都是被给定的甚至包括其智力因素在内)。继而,这种既定状态令他们感到必须要遵守某种法则,于是部落式的宗教产生了(他们的行为必须要符合某种"占卜"法或预言法)。尼采之后,这也是

为什么真理理论——老派的皇家哲学法则——转变成了一种发生认识论原理即广义生物学认识论映射之下的哲学(这里我们不得不使用图式这种元界定的概念:生命和理论成为很重要的一对联系物,使得生物学家们不得不认真对待它们的相关性)。在最近的著作中,我将精神分析学、历史的观念与想象、系统理论、社会学与都市生活等相融合,我把这样的元范式(metaparadigm)称作一般免疫系统(General Immunology),或也可叫作球体理论。如果一个人给生命下新的定义,他可以从本世纪的免疫学家那里得到启发,根据生命体征,一个生命之所以被称作生命是因为它是一个免疫系统,因而,我们现在要对尼采进行真正能形成真理性问题的研究,就可以借鉴免疫学的这种生命免疫系统思维方式[①]。从尼采学与后尼采学的立场来看哲学发生认识论,"真理"被理解是根据至关重要的系统,这个系统服务于它所处的"世界"与他们的文化、动机和交往自动程序。在这个意义上我们将要处理作为哲学家/生物学家的尼采,他著名的这段话:"为了活下去……我们需要说谎。"[②]在我的术语里,一个人说真话(我把它叫作"第一秩序"或"第一级系统")是一种象征性的免疫系统。我们的生活实际上是被宣告为要永久地去努力保持某种免疫形态的盾,来抵挡日常经验世界里那些微小的、无孔不入的、渗透式的话语系统的占位(也就是我们称作的"经验")。现在,我想思考个体系统的这种方式含有道德的意蕴,因而可以在更广阔的范围内思考。它启示我们,这不仅仅是一种责任的储备而且也是一种决心去行动的积累。在后交往时代的社会,我认为这种伦理是必不可少的。

现在我们转向第二个问题——"如何"以系统的方法逼近恰切的尼采学的思考——我们立即发现尼采学思考真理问题的第二层系统是完全不同于第一层系统的。在这里,尼采是一个冒险家式的哲学家:他丢掉了那一套既定的生命活力系统及其免疫性幻象,无论是对于个人还是社会来说都是这样。他前进到揭示第二层真理的区域,它对人类存在的重大利益漠不关心,或者更糟的是它直接反对人的这些利益。于是真理的第二张脸出现了。如果第一层是保护性的母亲般的呵护,那么第二层面孔则是美杜莎(蛇发女妖)。面对前者,一个人融化在其中;而面对后者时,一个人则被冻结了。这种元免疫和相对性免疫功能(第二系统)因此引起人的内部系统危机,从而将所有这些知识远远地抛弃在一边,或者这些知识转过来决定性地伤害到人的生命。一个人也许可以在现代哲学上冒险(哲学杀死了上帝,最终意志表现出与一个不受腐蚀的空间相结合)从而与其认知系统取得平衡,医生将此称为对疾病的自动免疫。(索卡尔与布里克蒙[Sokal and Bricmont]可以拿出他们的笔记本来了,并且可

① 此处有隐喻性的含义,即我们可以将对尼采的研究视作一个好似免疫系统的生命体。——中译者注
② 《权力意志》853 部分。——英译者注

以对之进行扩充版的编排！因此，我不大敢相信他们能够接受以发展了的作为前沿理论的科学隐喻角色加入进我们的研讨会中……）

思想因抵达了它的最大限度而感到不适，因为这挑战了作为被赋予逻各斯的动物的全盛时期。因为知道我们能够思考难以忍受的事，我们不得不放弃这种冒险性思维，因为大部分"硬道理"(hard truths)是不能够被人的存在所同化的，更何况是全人类呢？难道我们应该推断生命会不惜任何代价努力避免那种外部的真理来接触它吗？子夜时分是与其他的尼采相遇的绝佳时刻，艺术之于生命而言具有精神疗法的功能，以下两个句子为与"野蛮人"(inhuman)的真理进行战斗给出了按方抓药似的良方。一句是：我们需要艺术是为了让真理不至于死去；另一句是：我们愈是获得更先进的知识，我们愈是活得麻木！[①]

我们不应该在可思考的和可忍受的二者之间来更进一步地分析这种冲突。吕迪格尔·萨弗兰斯基有本非常有用的书(《一个人究竟需要多少土地？》)可以用来介绍这个特别的问题。我已经简单地指出过，经过较为粗略的内容分析法，我对早期尼采是给予优待的。事实上，这位年轻的巴塞尔的语言学者打开了一场我们时代的泰坦族(the titans)战役，酒神的本质所显示的不是它自己能忍受的，生命无能力忍受自身，结果，就发明创造出很多的"欢愉"来代表我们——代表那"欢愉"的我们。（"次级过程，二次加工"）为了《悲剧的诞生》这一词汇，生命发生了扭曲变形。一个人也许会说这是"二次消耗"的生命。在这一点上：谁不能看出在年轻的尼采的文本里没有维也纳精神分析学派的痕迹呢？包括它的关键词、原欲(primal scene)，都有多处发现：受难剧的第一幕，我们可以称之为"受难剧第一幕"(此处似有典出《耶稣受难记》的隐喻)。通过相当奇异的神话叙述方式——这种方式并不受古希腊学者们待见，尼采给未来的科学勾勒出了一个框架——这一科学孕育着这么一个被称作生机建构论的名称(后人围绕着尼采作品中的这一点达成某种共识并贴上一个庸俗的标签叫作"积极的虚无主义")。这正是尼采吸引我的最主要的"硬核"所在，哲学家应避免带着他自身固有的观念想象系统去尽力思考。尤其是像尼采这样的人为他自己的哲学思想提供了深刻的解释，哲学家是现代文明的医生，为了训练自身成为能够胜任这一危险职业的人，他将自身抛进那叫作"活力"系统想象的他生命的激烈实验场，以便发现这也许是人类生活所普遍具有的。根本上而言，不论如何我的意思是：*Selbstversuch*[②]这个专业术语是一种自我体验的意思……不论我们给予这一代简单的尼采学思想家

---

① 拉丁语箴言"即使牺牲生命，也要坚持真理。"这是尼采在《历史的用途与滥用》前言的第4部分所引用的话。

② *Selbstversuch*(1996)是《自愿中毒的尝试》原来的标题。——英译者注

们多少荣誉，都不过是一种“外边思维”(都比不过我们自己将之称为“外边思维”[1])。

在我最近出版的书中，《球体》第二卷(1998b)主要将视野放在宏观范围或被称为全球化的那个系统里(让我们别忘记这颗星球经物理学上的证明至少已经存在了两千多年了，在古老的欧洲，一个好听的名字“宇宙”已经产生了，而且所有的具有精神性的球体或生命体都可被称作“神”)。我冒险仿照尼采命题宣告：球体已死！(此处仿照了尼采那句“上帝已死”的宣言，同样也带有一种隐喻意义。)我将哲学上的思想的语法规则描绘成“生机论者”和“超越生机论者”，即，介绍一下这个特殊的现代两难困境，一物需通过作为它的反面的另一物来展现自身(此处请对照思考前面所提两列相向而行的火车互为参照物的例子)。A. 我们思考是为了让我们自身获得免疫(心智免疫系统有自己的思想——且让我们这样说，个体和集体的富有诗意的想象系统；此系统自行运行——我思)。B. 当我们思考时我们破坏(或超越)了我们的免疫系统(这是真的，它在运行着，外部的思在这里占了上风；它思，无主的思运行着)。这种思的双元模式远远地超越了传统的意识形态批判，这个区域也同时超越了实在界和人造界的区分(the *vrai naïf* and the *faux naïf*)。在我看来，在《快乐的科学》里第 125 段的那个著名的寓言，上帝死了的宣告，确切的说是在乞灵于需要发明新的诗歌免疫空间。这种做法只有在外在性的建构永远以激进的方式走在内在性的建构前面时才能够实现。“我们如何安慰我们自己？……真凶是其本身——我们每个人都成为大家彼此的元凶！”[2](此处还是需谨记两列相向的火车彼此互为参照物的例子来进行思考。)通过做爱吗？或通过从事政治活动，还是通过建造爱心工程住房、设立医疗基金项目等等，这些从根本上来说是本质性的吗？(就宗教来说：在这个世界上遇到上帝的可能性是相当遥远的，在这个议题的背后，需要牧师来解释其神圣性。而个人的免疫系统是一项世俗生活的技艺，它属于紧贴大地生活的政治免疫系统。我必须指出替代物的寻求是现代化过程的核心中坚力量。)所有的这些都把我们带回到那种不可能与尼采进行对话的状况中，不管你是尼采派还是反一尼采派。因而我提出以下的方案：前者过温暖的生活但却是严寒般的思；而后者却过冰冷的生活而热烈地思。[3](一些思想家过着热烈的生活却甘于忍受思所带来的残酷与孤寂；另一些思想家则是冷峻地活而去寻找一些温暖的思想。热闹生活的背后去寻找冷峻的思；孤寂生活的背后则去寻找暖人心脾的思。)前者彻底地打破了阻碍人前进的障碍物，过着人文主义的幻觉主义的生活，不再(或仅仅只是不诚实地)听命于传统的生活世界的安排；后

---

① *La pensée du dehors*，福柯的一部著作的名称，台湾译作“外边思维”。见福柯著，洪维信译，《外边思维》，台北：行人出版社，2003 年。——中译者注

② “Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder?” (Nietzsche 1959: 167).

③ 前者如尼采、波德莱尔、福柯等，后者如康德等。——中译者注

者允许他们自己建造新的通讯教堂并且还不时地为它加把火，通过新人文主义、新唯心主义或新先验论者等等学派的思想，它让人们维持在这种愉悦的幻象中。这等于是说我们并没有生活在同一条等温线上。

艾利兹：因而在不可避免的和必要的战术或策略方面，你在“唯物主义者”的层面上使用了你所创制出来的早期尼采……

斯洛特戴克：嗯，确实的。如果仅仅只是为了打破这种太过专注的注意力需要付出更多的深入研究，那是作者所关注的，而“权力意志”则成为教条似的被强烈地曲解从而为“盖世太保”们所利用，这是上世纪30年代读者通常会给尼采学说扣上的帽子。现在，年轻语文学者的作品似乎匿影缠绕般通过我称作的“酒神式的唯物主义”而难以消散了。这成为一种刺激信号，促使我去读尼采的那些被传统历史所破坏了的组成部分的文集，这是由一些边缘性的思想家们所做的工作，他们努力使他们自己远离凭空想象的那种封闭空间（即一些小众化的思想家并不是像随大流那样不做任何深入调查与仔细研读就接受普罗大众的观点，认为尼采乃纳粹哲学家）。上世纪80年代，“唯物主义”这个概念——那时我带着一点玩世不恭的心态在研究着它——不管怎样，它一直含有一种最初的进取精神。这对我而言似乎总是有用的，站在一个反面的位置上去看另一个位置，智识环境的关系信号显示在敌意事物上，它能引起20世纪早期的活力论。这就是说当我看到你们已经出版了的那个塔尔德作品的版本时我有多高兴……我也还没有意识到，“唯物主义”这个词正在给信仰海德格尔的虔敬派的说服力制造着某种不安。因为我一直坚持打破常规——“左翼”——《犬儒理性批判》中可以读到那种左翼味的海德格尔出来，无论如何，我希望能与那种祛男性化(de-virilized)的保守派的海德格尔主义区分开来……因为面对海德格尔的鸿篇巨制（尤其更不必说他那高质量的尼采研究），在某些方面，尼采更令人钦佩些，我必须强调我认为海德格尔所宣称的他已经超越了尼采这一观点我是不太能接受的。相反，我的观点是尼采开辟了一条充满无限可能的道路(*paths leading somewhere*)[①]，它的门始终为未来的思想敞开着。

“酒神式的唯物主义”：其表达公式是需要后马克思主义与后尼采主义友好相处和交流，这一事实发生在令人难以相信的现时代，它们不仅在学术思想上相交了，而且在公共生活空间中也同样以重叠的身份出现了。这成为真实发生的事，十五年来我并没有很好地回溯这一公式，但自从《登上舞台的思想家》出版以后，我就明确了这一观点。然而它却成为我的第二天性，并且如果我不经常性地使用这一表达，那是因

---

① An allusion(j暗示) to Chemins(线路) qui mènent nulle part, the title of the French translation of Heidegger's Holzwege. 此标题法语译作《海德格尔的林中路》。——英译者注

为我养成了思考我所有问题的习惯，以及我是不是多多少少的受到了这一概念的干预性影响，没有任何更深的需要来发展它的纯粹的理论维度。我持此概念就好像它是矿井工人们下井勘探时头上所戴的探照灯；没有它我不能做任何缝合的工作而且也会迷失在自己的道路上。

现在，回到这个问题：这是肯定的，一种强烈的认识论连接着“酒神式的唯物主义”和“活力论”链条，而且生命科学与生命技术学的相结合使得这一链接更加的有趣了，并从而逐渐走向了它们之间相融合的更高级的阶段。我们在这一点上达成一致意见，即使是最坚定的理想主义者也不得不承认这种成效，“意念”本质上是一种概念劳动的过程。更具体地说，在你的作品中你建议用“超级唯物主义”的称谓来表达，我很遗憾你们法国居然还没有戈特哈德·根特(Gotthard Günther)的书的法译本。根特是那种令人吃惊的书的作者，他的名字比他的书名更具有震撼性。他的《机器意识，控制论形而上学》(*The Consciousness of Machines. A Metaphysics of Cybernetics*)1963年出版，值得翻译。他还写了大量作品，其中有好几卷的目的在于写出非亚里士多德式逻辑学。它给旧式的欧陆哲学语法以许多大量的必要的改革“灵感”。由尼采引起的震撼之后，多效应的各种震撼性改革持续着，当然包含以下一些当代思想家：德勒兹、福柯、德里达、卢曼……但是在我看来，根特的书中有个关键性的概念叫作“无形物”，体现出了由黑格尔所开创的精神现象学中的思想与图灵机的关系，能够实现那种心物二元不对立乃至能够合一的状况。它彻底检验了一个三价的或多价的逻辑，强有力地让我们摆脱了那种残忍的二元对立的无力感，心物二元论、主客二元论、意识与物质二元论……

艾利兹：现在很容易看出你被认为是最具法国味的德国哲学家……

是否这是因为你被人们谴责为你所依靠的是被叫作新结构主义的理论(曼弗雷德·弗兰克[Manfred Frank])和被叫作“68思想”(费里与雷诺[Ferry and Renaut])那一代的遗老，或者包括你“肯定”这场生命政治学/生命哲学政治学思想的落脚点在于德勒兹和福柯。这些法国思想在你的作品中的灵魂是如何得到“定位”的呢？你提到一种关系“更黑暗的、暗夜里的政治概念，给它投来了隐藏在全球生态学苦难背后的凝视”，在你的《尼采》[①](1989，p. 76)那本书里是怎样的？那是怎样意味着你呼吁用一个“新品种生态学表达”，来代替你之前曾经使用过的专名“精神分析航海术”？

斯洛特戴克：在我看来换位思考的话，我正好概述了冷峻的思考与暖人心脾的思考之间的功能差异，这种差异只要一个人站在“观念地缘政治学”的层面上立即就能够看到：“为什么我是如此法国”。事实上，这不是我的错，如果说这个观点是成立的

---

① *Thinker on Stage*: *Nietzsche's Materialism*. Trans. Jamie Owen Daniel. Minneapolis: Minnesota University Press.

话，即，本世纪的法国思想生产出了一批异于常人的作者，他们以完全感人的形式体现(具体化)了当代人类思想的冷峻思考的倾向。我仅仅只举这样一些人的名字：列维-施特劳斯、福柯和德勒兹(我想这样一些人是这其中的典型代表)。在这封闭的20世纪，人文科学讨论的秩序之上，有个水晶宫般的天空。如果阅读尼采对于他们大多数的人来说是个转折点的话，那么现在这种状况是没什么意外的。对于我而言，这是我智识生涯中最幸运的一桩事，当我在德国研读尼采而感到不可思议时我遇到了法国那些尼采专家们(主要指遭遇到了他们的文献)。更确切地说，我遇到了福柯的《词与物》，它立即将我投进了一个沉思的空间里去，这里超越了我所受的源始的哲学训练，我完全沉浸在年青黑格尔派和马克思主义思想、尤其是阿多诺版的这类思想中。在进入福柯的作品时，由其中所放射出来的那种平静与严苛并存的气氛立刻让我有种目眩神迷的感觉，但同时也有一种难以言说的恶心感。今天我认识到当时我那些悲痛感是一种条件反射，或毋宁说是一种提醒我的警报信号：告诉我，我已经不可逆地产生非黑格尔主义、非康德主义的现代思想了。我迈出了我心智空间中的第一步，以系统性的方式来进行调和而不再是以操作性的了。因为任何一个高举黑格尔信念的人，在《希望的原理》中，目的论思想具有慰藉性且绝对命令是必要的，在“幸福结果论”(happy-endism)哲学史那里，就好像是本雅明和阿多诺的弥赛亚主义一样，确定的会最大程度上地拒绝。从道德优先者到带着经验数据的“合作者”(事实上，法兰克福学派的精神资源是它的第一肉身)，阅读福柯有点像你的心脏被一个阿兹台克人的巫师(an Aztec priest)用一小撮黑曜石给击碎。如果让我描述一下福柯在我学术生涯史上的特征的话，他对于我而言就好像某人不再用锤子去做哲学思考[1]，而是用黑曜石。因为黑曜石有它的理性，这理性能够认识无。[2]

因此由于震惊于这种处理方式，所以我以倒序的方式再体验了那些经验，带着好奇心以两分的方式回溯——我想起了我曾经历过的印度旅行——我在各种辩证法的群岛处迅速移动，如现象学、法兰克福政治/新弥赛亚主义思想和进入一个完全不同的空间，我现在将它认作就好像是同一领域概念上的创造，这种方式是由尼采率先打开的。提醒读者，这也许是有益的，如果这种思想共存的状况成为一种写作中的习惯的话。如果顽强地坚持相信哲学首先是内容的问题，那么即使带着这种说反话地、过分简单化的思想去实践也将会是一无所获。我想，恰恰相反，现代哲学坚决地让业已消失的形而上学的形式与内容的区分来作为它本质性的一个方面。这就是为什么极有可能，哲学(一个思想/构思)不存在于其文本中就不被看作哲学(一个思想/构思)

---

① 此处暗指尼采那著名的《如何用锤子进行思考》。——中译者注

② 此处用典来自帕斯卡尔的“心灵，自有理智全然不解之道理”这句话。——英译者注

一样。为了方便任何想对此命题进行检验的人,我推荐维特根斯坦文集给大家。因为他精通“分析”思想,他从不知道文本中源源不断的句子有多令人愉悦(他不可能闲聊),仅仅只是提供逻辑结晶体,他所达到的最高水平的“清晰度”远胜于他所构建的体系水平的高度。带着这种奇异效果:维特根斯坦只是我们这个时代的一个哲学写手,他通过“最艰难的”学院派(形成主义)写作风格来进行哲学写作,从而使得他的作品除哲学院内人士外很少人能理解,毋宁说我们更愿意把他看作一个善于创作艺术概念而为人们所称道的、在哲学内发明了一种极简艺术(*minimal art*)的发明家。

就我而言,一个作者能够在他的范围内说出他想表达的东西,如果我不得不描绘一下我的哲学作品的特色的话,我会说它的位置是活动型的、动态的——它在难以置信的舒适与绝对艰难这两个空间之间来回摆动。读过《球体》第一卷(1998a)的读者将会发现自己不是正在努力与一个作家—出版者共同堕落到一个黑暗的地狱里,而是一同进入伟大母亲的子宫里。那种阅读也许呈现出的将是一种无情的温顺。相比之下,《球体》第二卷和第三卷,一个人横穿过冰冷的宇宙:他作为外星人来了一次宇宙航行,参观访问了一个叫作人类存在的世界。这个参观者用一双完美的冷峻之眼从外部描述了他所看到的这些心智物种由传统到现代社会的种种诡计,因为他并不害怕采取“安全的”形而上学建筑物,在其中人类为了让他们是他们而建造了他们自身。(为了让自己是其所是,人类打造出了他们自己心目中的自己。)我把结束在非常温和与极度艰难之间叫作“隐匿着的全球普遍痛苦社会生态学”。我更愿意认为一百年后也许将会有人能够写出一本这样的书——我们的今天也许是一个正在遭受着普遍生态苦难的时代,同时还有技术的宰制与幻象的虚妄。

就德勒兹的作品被关注而言,它远远不是一种简单的设计,我认识到那时我十分简单地错过了它,仅仅只是在最近我才以一种较为连贯的方式开始去阅读他。虽然朋友们指出在几乎二十年前我要达到的目的与他的方法之间有着某种密切的联系,但是我未能够实现这种共振共鸣。在今天看来也是困难的。我开始阅读《千高原》、《批评与临床》和《斯宾诺莎的实践哲学》时是带着极大的喜悦之情的,甚至有时感到一个小时的阅读比一年之内所进行的正规研究所能学到的更多!如果你要问那么你在遭遇到他以后到底受益了多少呢?我想说他有助于我更好地理解目前我正在进行的哲学探究,以前我不曾发现过的东西目前却正在被发现……德勒兹的足迹将会在《球体》第三卷中被大家所看见,我把这卷叫作“泡沫”(*Schäume*)。你将看到我尝试将法国的生物哲学命题作者们的思想与我的一般球体免疫学思想相结合。“隐匿着的全球普遍痛苦社会生态学”这个主题会有个更深的发展的成果。

艾利兹:你想更多地说点有关以艾瑙演讲为导火线的事件吗?

斯洛特戴克:最后的话,那么……说说正处于危险之中的哲学术语吧:从我已经

使用过的人类技术学(anthropotechnical)这一术语的立场开始。这一表达,我在前面已经提到过,在德国广场效应(the German square-heads)[①]掀起了一阵风暴,这个表达属于宽泛的概念领域,它的反义词"神学技术学"也是可以用来作对等的替换的,你甚至可以增加进诸如希波技术学(hippotechnic)、犬类技术学(caninotechnic)、猫类技术学(felinotechnic)、染色技术学(rhodotechnic)、缉毒技术学(narcotechnic)等等,为了分析人化驯养过程生物力的复杂性而需重建一个这样复杂的词典。大部分读者——德国、法国和其他地方的——并不认为这是很有必要的,即我实际的演讲内容和媒体所报道的我的演讲内容之间到底有何区别?这个问题读者们从来不曾去思考过,他们只把"**斯洛特戴克事件**"放在讨论的中心位置。是的,这个演讲——因为我们正在这儿讨论这个演讲——而不是在说有关生物技术学、遗传学和生物伦理学等等的话题。按这样的地形走是冒险的,这里打个比方,作个旁白(难怪,这些评论员会声称"不满意"了!)。这就是为什么我会对海德格尔到底说了什么而感兴趣的原因所在了。我主要的注意力在于那种超现象的"现象"上,这一项目让我们向显现在我们面前的每一样东西敞开自身:这样的空间世界也只能是来自世界。是谁在害怕弄清这种清晰性?正如我构想它那样,它缝合了人的智识与"环境"二者之间的距离——它就是人得以绽出(*ekstasis*)的那个点,我们称之为"在世"。

精确的清晰性是什么?怎样开拓人类存在森林——通过什么样的技术?这就是我们必须得面对的情势,以我们自己作为成本来保持鲜活,找到一条哲学和历史人类学的道路以符合我们当代的知识。(我曾在德国写过一篇篇幅短小的文章探究博物学上的"远距离原则",它作为人类自然存在的一种关系是怎样的,此文登载在Geo杂志上[1998年9月]。)通过我的哲学人类学的新类型阐释,它或许对海德格尔哲学形成了某种震动:事实上,这些评论是生物文化(学)不可分割的反思部分,是把问题讨论清楚的基础。幼态持续(neoteny)[②]理论不得不处理艾瑙演讲所产生的效应。因此我试着将海德格尔思想融合进人类学的解释里,这种做法不论怎样看都是善良仁慈的但又是不无讽刺的。对于尼采和柏拉图来说,已经被他们自己邀请进有关海德格尔思想的"研讨会"中,提出他们的意见,戏剧已经失去了清晰性的作用。这戏剧的标题是什么?并且突然地,每个人都想要受邀请,每个人——戏剧性地——想要成为争

---

① 指斯氏的言论在德国公共空间(知识界、文化界、学术界)引起了轩然大波。——中译者注

② 这是一个动物学术语,指的是某物种的生育能力是在一种生物的未完成状态下产生的。人类学家路德维希·鲍尔克(Ludwig Bolk)在他的《生物人问题》(*Das Problem der Menschwerdung*)书中发展了这一假设,人体形态学能够永久地反应胎儿状态。这一理论被统合到了德国最近的社会学与历史人类学大师迪特尔·克莱森斯(Dieter Claessens)的著作里(见《具体与抽象》[*Das Konkrete und das Abstrakte*],法兰克福,1980)。在法国,丹尼-罗伯特·迪富尔(Dany-Robert Dufour)是强调幼态持续这一概念重要性的先驱者(见《有关人类自然人阶段残骸研究的书信》)。[此处信息由斯洛特戴克提供。]——英译者注

论的一部分或参与到争论中来。

当我重读由那次演讲而引起的堆积如山的文章时，我注意到反对者的表述大都是“事实确认”。（事实表明）这一类型的句子特别多：我说的不是什么新东西；我的评论是如此的缺乏创造性以至于它始终是不清晰的，为什么人们要浪费他们的时间在我的文本上呢（言下之意，他们根本没必要去花时间认真地阅读我的文本）。这些句子的力度在我看来却是相当清晰的：我们的意见将一如既往地和之前及之后时代的读者们视哲学文本的态度保持一致。我们想要一种独立的知识——独立于任何思想，甚至是搅乱以往任何思想的（相对于以往的任何人类已存在的思想，不是继承或发扬而是彻底捣毁、并与之毫无关联）。我们将转向，转向专家型人才，因为专家确切的是这样的人，他们不再有思的必要性：他们已经拥有一大堆思想了。他的专业的整个的秘密在于让我们一起分享他的后反身性(postreflexive)宁静平和状态。作为集体不思考的监护人，他的专业是非常自由的一种。因此，专家们一致断言：斯洛特戴克确实激起了一场争论，但是为了正确引导这场争论，我们必须正确概括这个挑衅者所说的一切压根儿就不是什么新东西——除了也许……但是不，他不过是让我们远离和平罢了！

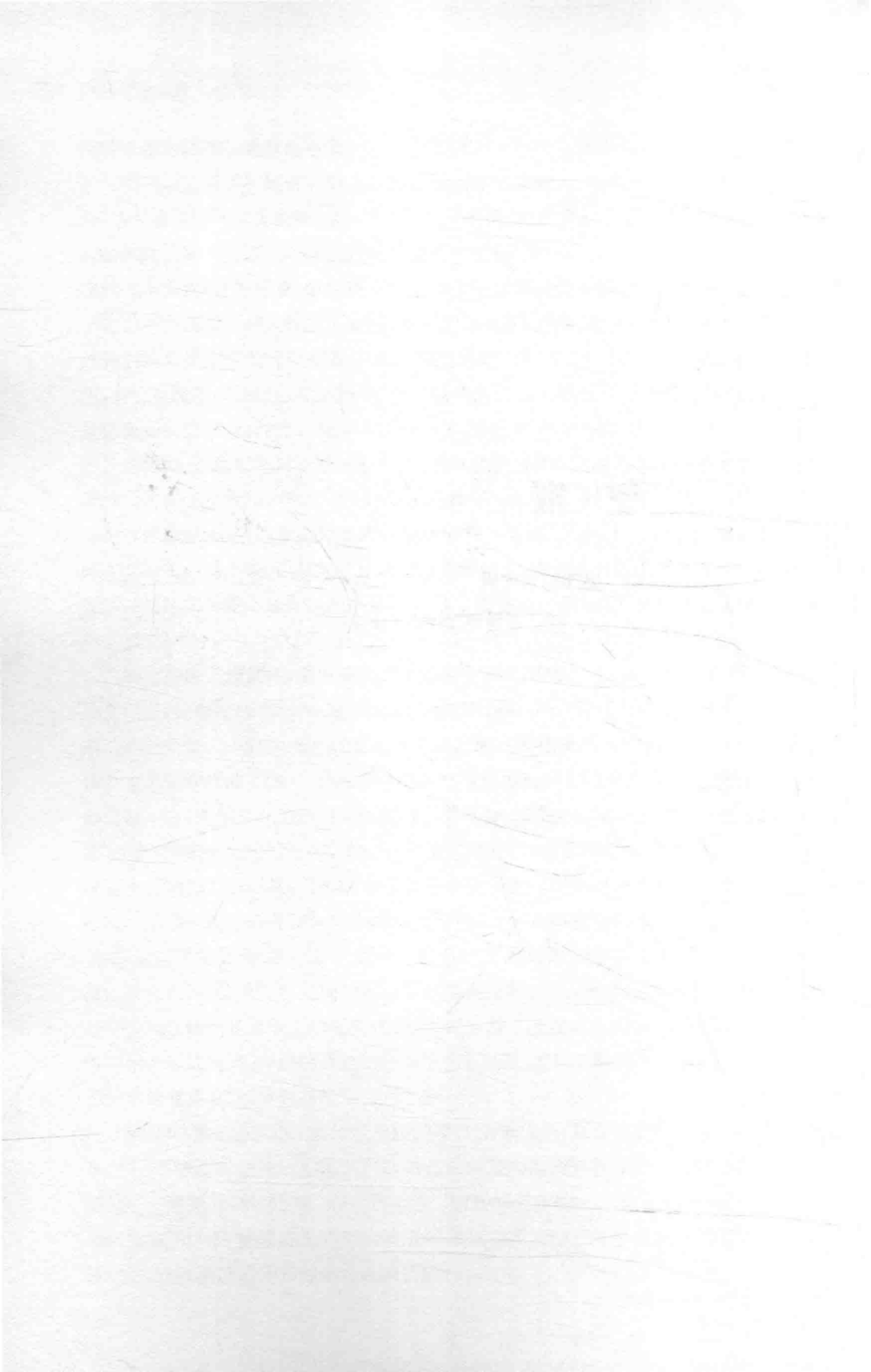
在这些陈词滥调中，最有趣的版本是由亨利·阿特兰(Henri Atlan)提供的，那是他在接受《论争》(*Le Monde des débats*)的采访时给出的。奇怪的是他公开声称是为了斯宾诺莎学说……因为不愿浪费他宝贵的时间在我那破格文体的行文上（这里需记住专家是领薪水的个体）。他的媒体写作学显然地对对立面感到满意，就好像它是它的症候一样：在那儿此问题只与生物技术学有关，因而只有这一类的专业人士兼哲学家才有资格来对它进行论述，才能够言说它（并且如果是在那样的情况下，你还不能说太多特别相关的问题，因为这太容易使你更多地引用柏拉图远远超过生产出一个克隆产品的速度），或者作为一个技术医学男（一个人将完全精通自讨论以来的所有技术，通过下定义，表明专家已经对他所下定义的知识掌握了：比如克隆人）才能讨论。简言之，阿特兰先生发现很难承认这里存在着讨论，换言之，大体上一个思想运动，他建议，既然是哲学上的就应该是严格的，为了把技术问题看作一个不言自明的事实生产形式问题，专家们通常的做法是控制知识，然后宣称某些专家（最杰出的）掌控着它的规律和“哲学解释权”……

残余的事实是亨利·阿特兰贡献的事实是宝贵的，至少在这一点上——在我看来，一点不重要。在这一主题上它是如此无以复加地强调保持德国锋芒的活力的必需品——犯罪品，卑鄙的安乐死“优生学”，这些都是我们历史中发生的事实——汇集说来就是一件事，挑战将来的生物技术学和生物政治学。不管人们是否喜欢它或不喜欢它，这种激进的差异都是引人深思的。

艺 术：

◇ 感知的利维坦

——刘韡的“颜色”与政治



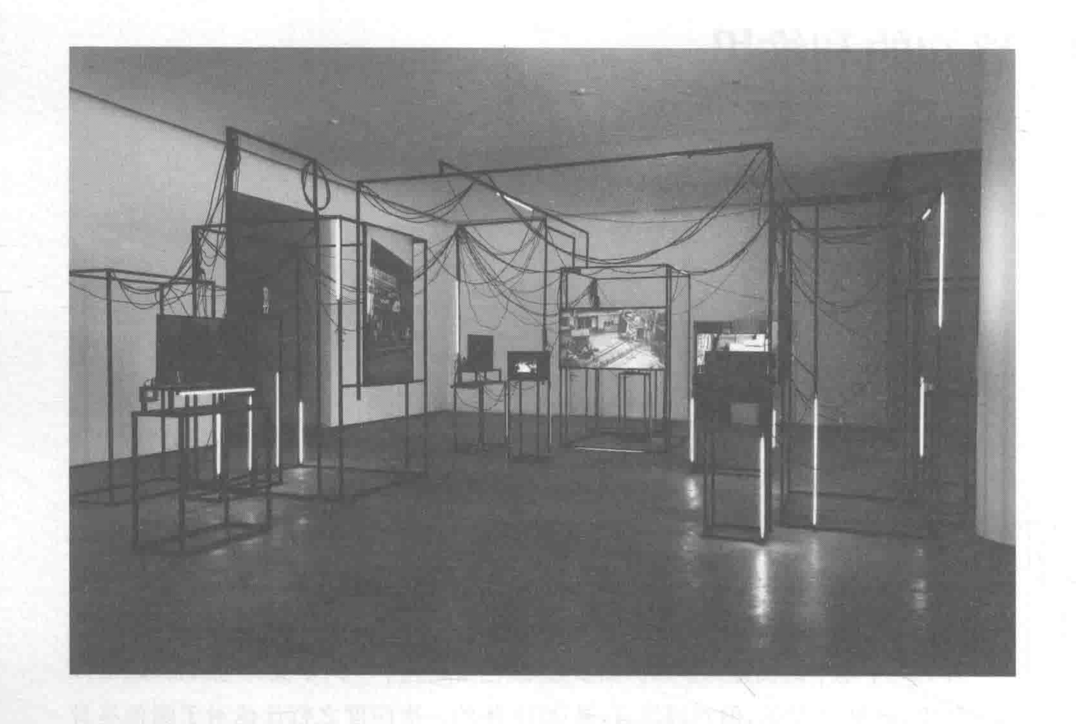
感知的利维坦
——刘韡的“颜色”与政治

鲁明军/文

2015年初，“颜色：刘韡个展”在尤伦斯当代艺术中心(UCCA)开幕。这是他迄今最大规模的一次个展，虽然定位不是阶段性回顾，但就像极简的展览海报所提示的，其中，刘韡“既往十五年艺术探索中的一些重要概念，被压缩和提炼到了一个极端的纯度”。

作为一个基本的视觉元素和认知参数，颜色固然关乎个人审美、性别、种族、信仰以及历史、地理、气候等，但刘韡坦言，是2011年的一次印度之行让他对于颜色本身内在的吊诡有了更深的体会，譬如身份(包括阶级)靠肤色区别，政党的划分也以颜色为标准，可同时，颜色本身却又是一种普遍的、平等的物理现象。

两年后，刘韡以“Colors”为名创作了一部录像装置。作品由九屏影像组成，影像的内容是艺术家在工作室所处的城乡结合部随机拍摄的一些居民日常生活的片断，之间没有任何线索和叙事的关联。展览现场，九台电视屏幕分别悬挂在同样形状但大小不一的铁架上，并按一定的间距有序地摆置。这样一种摆置显然是为了将各自独立开来，以形成一种隔离状。屏幕的电线仿佛是街道裸露的电线和通讯线路，凌乱地搭在铁架上。刘韡巧妙地在每一台屏幕的旁边安装了一个频闪，通过不同的颜色将九台屏幕串成一体。在这里，颜色区分本身即是一种强行的隔离，而频闪所形成的整体性更像是一个大的容器，容许各种区分和隔离的并存。如果说影像是在吸引观者目光的话，那么，频闪恰恰是通过刺激目光形成了对观者的一种排拒或测试。刘韡认为，这一场域即是现实本身。它看似是一个纯形式的建构，但形式本身又深植并脱胎于他真实的社会、文化和政治感知。故而在我看来，“Colors”不仅是他在UCCA同名个展的一个楔子，某种意义上，也可以说是渗透在他多年思考和实践中的一种语言机制。



一

上世纪 90 年代末，毕业于浙江美术学院(现为中国美术学院)的刘韡便开始活跃于北京、上海的艺术界。他既是“后感性”运动的重要成员，也是“超市展”及之后系列实验展的参与者，和邱志杰、王卫、乌尔善、张慧以及徐震、杨福东、杨振中等一道，以“反观念主义”或“反明确意义”的名义，开启了一种主张现场感与不确定的话语情境和实验生态，影响延续至今。从 1999 年的《难以抑制》、2004 年的《风景》，到 2006 年的《反物质》、《瓷器》，次年的《徘徊者》以及之后的《爱它，咬它》等，感官直觉(自然包括必要的理性调适)构成了刘韡有关物质与反物质、美学与反美学、秩序与反秩序等各种实验和探索的起点，由此所呈现的——无论是切割后的家用电器，还是旧门窗、家具搭建的巨型空间——不仅是一种极具现实感的物或景观，也包括这种野蛮、粗暴的制作方式以及不安的形式本身所释放的权力话语。

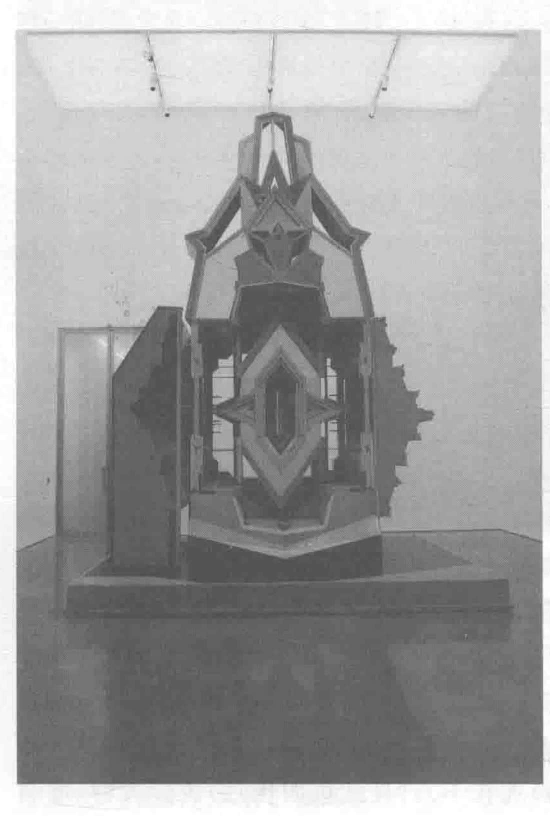
说起《风景》，刘韡显得很是“得意”。“得意”不是因为他自认为艺术语言有多少开拓性，也不是因为其很快地被艺术系统(包括画廊和市场)所接纳，而是在于，他最初提交参加第五届上海双年展的作品方案因审核未通过而流产，于是，作为一个临时的替代方案，《风景》被潜在的赋予了一种超乎意外的挑衅、反叛和政治的意味。按他

自己的说法:“既然这样,那就拿屁股对着你!”形式和美学掩饰了视觉的暴力,但是掩饰并没有弱化暴力本身,反而有效地与观者之间形成了一种神经性的关联。说到底,他的目的还是在于如何形成一种对于现实本身的真实感知。

2007年,令其声名鹊起的《徘徊者》在我看来是《风景》和《反物质》、《瓷器》的一种延展。刘韡利用从废品收购站搜集来的旧门窗、家具、桌椅等搭建了一个“封闭”的、“透明”的巨型建筑空间。它不是一个常规的建筑物,更像是一个庞大的几何构造。其临时性回应了“后感性”和“超市展”时实验空间的随机性和不确定性,并暗喻都市中农民工居无定所的生活现实。现场最醒目的是已经逐渐淡出记忆的旧工业时代建筑的标准绿,它也是整个作品的视觉基调,透过玻璃窗户,我们可以目睹和间歇性地体验内部被四周风扇粗暴吹起而弥漫整个空间的灰尘。这一庞大的视觉体构成了一个牵动我们记忆甚至可以触摸的美学对象,同时,空间内部的风暴又试图排拒这样一种消费式的观看,并提示我们美学背后的权力机制及其残酷的一面。这里刘韡给予了观者一个恰当的位置,其一方面可以接近甚至碰触作品,另一方面又无法进入装置内部,刘韡无意制造一个观者可以随意介入的剧场,而是将其从观看的主体转化为了一个被动的角色。此时,既有的那套感知逻辑已经逐渐被一种新的综合方式所替代,它的内部潜藏着巨大的“风暴”,只是刘韡并没有任其肆虐,而是以一种举重若轻的诗学方式让它“安全着陆”。后来在《爱它,咬它》系列中,刘韡用狗咬胶缝制了纽约五角大楼、泰特美术馆、布达拉宫等明显带有政治、宗教和权力属性的建筑,在其怪异气味的弥漫中,有的坍塌一地,有的则被连根拔起。这里,他混合了视觉、触觉、嗅觉等多种感知方式,以浸入式的营造提示我们——亦即李猛所说的,“现代国家发挥了‘政治’的概念而自我建构成一个(权力)无孔不入(且危机四伏)的庞然大物(即利维坦)”。

真正将这一话语方式发挥到极致的无疑是2010年在上海民生美术馆的个展《仅仅是个错误》。通过切割、搭建以及组装等工业化方式,刘韡重新分解、建构了质料、形式以及颜色的关系,并基于一种标准——可能是物理标准(如机械原理),也可能是一种几何标准(如黄金分割),甚或是一种美学标准(如颜色关系)——诉诸一种内在于现实又超越经验、且无法命名的形而上学建造,以最大限度地敞开现代生活的日常机制。刘韡并不回避巴洛克建筑对他的影响和启发。作为一种直观的感召力,巴洛克杂乱、奇异、不规则、装饰化这样一种“俗丽凌乱”的特征,也正是天主教会用来传教的一个重要手段。即是说,此世俗性已被赋予了一种宗教性和政治性。显然,这些业已渗透并充分体现在刘韡的形式—政治的建造中。延续了巴洛克建筑所依托的天主教及其等级秩序,这里的政治不是普遍的平等,而是一种由利维坦所支配的不平等。刘韡的态度是,与其虚拟一种平等的想象,不如制造一种不平等的真实。或许,只有

当不平等事实成为一种景观的时候，才会激起我们对于平等和秩序本身的真正思考。可见，这一庞大的体量加之蛮横的空间建构和占领本身即是为了更深地切入社会变动和现实经验的内在肌理。



一个重要的背景是，进入新世纪以来，随着中国加入 WTO 和经济的迅速崛起，城乡之间的区隔和分化日益加剧，为了克服这一二元结构，政府加快了城市化改造的步伐。特别是 2008 年北京奥运会前夕，迅猛的城市化运动几乎摧毁了原有的社会结构，城乡结合部就是这一社会变动的直接产物。刘韡亲历并见证了这一变动，对此自是有着格外深的体会，而日常所见和所感也成了他艺术实践的素材和动因。这提示我们，他最初选择废弃的家具、电器等作为材料，并不是偶然的。而若继此再来检视他利用这些旧材料所构建的装置，不难发现，在刘韡的形式感知和抽离中，大多其实潜藏着一个具象的都市景观作为图像和观念的底本。

在刘韡看来，他所使用的这些廉价的材料本身就具有某种阶级性，它既是人民的记忆，也是中国社会变迁的一个表征。亦如他庞大的工作室和生产车间现场，有传统的手工操作，也有类似流水线一样的现代工业生产，而所有这一切都是在一个相对严密的分工机制中运行的，作为艺术家的刘韡则同时身兼总设计、总调度以及管理者等多重身份。也许，这样一种生产方式在西方或其他地方并不鲜见，但不同之处在于，像他这样的生产规模和对速度的要求，包括切割、搭建、包裹等技术手段和在展场的即兴创制，以及对资本的调动，不仅取决于资本主导的艺术系统的迅速变化，本身也是全球化背景下中国城市化进程和社会变迁的一个缩影。可见，从生产（方式）到作品（形式），刘韡的认知、实践和态度无不深嵌在中国社会的变动之中。而这一点也体现在他的绘画中。

二

相信在所有人的观看经验中，刘韡的绘画最醒目的还是它的颜色。绘画名为“紫气”。显然，这首先关涉的即是绘画的色彩——刘韡的确大量使用紫色和灰色作为绘画的底色和基调。在传统语义中，“紫气”带有“祥瑞”的意思，加之由于其关乎房屋风水，自然与建筑产生了联系，巧合的是，刘韡的绘画母题本身也具有明显的建筑特征。和他大多数装置一样，画面释放更多的也是一种世俗感，这同样可以追溯至巴洛克，包括波普。不过，巴洛克的凌乱、奇异和流俗的装饰性被刘韡硬生生分解为一种颇具古典意味的形式和秩序。当然，历史上巴洛克并不符合古典人文主义者的要求，甚至是其抵制的对象，可是到了刘韡这里，古典主义的理性审慎与巴洛克的世俗性之间却得到了很好的平衡，其画面既平面、景观，又不乏结构和深度。波普也一样，沃霍尔曾经宣称自己的背后什么也没有，但其重复本身不仅是对意义的一种抽空，同时也是对于影响的一种抵抗。诚如哈尔·福斯特(Hal Foster)所说的，它既是一种躲避，也是一种敞开；既是一种防御，也是一种产生。[1] 对于刘韡而言，画面既是现实本身，同时，内在逻辑的显现也在遮蔽或躲避现实。若再退一步，回到绘画最基本的形式层面，亦复如此。现代主义及形式主义一度被视为“高级艺术”，与之相对的就是世俗的波普，而刘韡则“强行”地试图平衡二者并将其融为一体。这只是一种笼统的说法，具体而言，画面主要还是由线条构成的，但这里的线条不是依附于造型，其本身就是造型，所以线条就是涂绘——很多线条恰恰是由块面形的笔触挤压出来的，何况，色彩的多样性也是涂绘风格不可或缺的因素。而线条与涂绘之间的平衡意味着，他一方面像是在压缩空间和抹平深度，另一方面又试图建立某种视觉结构和目光的秩序。

尽管如此，我们还是无法依循绘画史上的形式语言或图像学原理展开对于刘韡绘画的分析，虽然他也在利用绘画的媒介属性，也有图像的逻辑，可这些都是次要的，笔触和造型更像是一个被动的逸出和临时的生成，它所依循的还是装置的思维和逻辑。或按乔纳森·克拉里(Jonathan Crary)的说法，它和装置共享了同一种视觉机制和认知秩序。所以，它并不是装置的一种附属，本身即是一部装置。

如前所言，刘韡几乎对每张画都“预设”了一个类似城市景观这样的图像底本和经验基础，而后利用电脑软件进行形式的分解、重组和描绘。尤其是画面的颜色，闪

---

① 哈尔·福斯特:《实在的回归:世纪末的前卫艺术》,杨娟娟译,江苏美术出版社,2015 年,第 141 页。

烁的荧光仿佛是不夜城的霓虹灯，又恍如电子屏幕由于数据失序而导致的一种物理呈现。但正是这样一种平面式合成，赋予了画面一种独特的光感，并提醒我们，"拼贴"(Collage)本身也是现代城市和建筑的主要构成方式。而此时，它不再是一个传统意义上的绘画概念，它关乎的是建造、构成和运动。在城市与建筑、建筑与绘画、绘画与个人经验等之间，他制造了一个个不同的界面或影像，其能动的屏幕，映射着一种速度，和一种真实的现代生活景观。

如果说影像式叠合是一个时间概念的话，那么，画面则是多重时间相遇和碰撞的结果，它包括(想象中的)图像母题的时间，艺术家创作底本的时间，助手描绘的时间，还有颜料本身的时间，以及画面图像和形式所显现的影像时间等。当这些时间全部叠合在一个画面上的时候，构成了我们对于当代的一种新的体验和感知。这里的时间是无序的，但刘韡并没有再现无序，而试图赋予它一个秩序。他多次提到"制度"这个词，这里它不仅指的是一种社会规范，也关乎艺术或绘画本身的一种秩序，还涉及人的认知或思维惯性，毋宁说，"制度"本身就是一个媒介或感知方式。刘韡的目的当然不只是表象这些"制度"，而是在这些不同的角色之间尝试重建一种制度性的关系或秩序化的维度。作为一个中性的概念，制度本身便包括了反制度、非制度等相关的诸多因素。因而对他来说，这一分解或解析即是图像或景观内部秩序和失序的一种感知和抽取。在这里，艺术家所感知和描绘的既是现实的表皮，也是城市机器的运作方式和屏幕生活的经验结构。

至此，我们已对刘韡十五年的实践有了一个比较概括的了解和认识，不难发现，主导这一时期他的语言和态度的也正是他所谓的"颜色"这一感知机制。

三

展览"颜色"(Colors)由两个部分组成，大厅外是装置《爱它，咬它》系列，大厅内除了四周墙面的一组绘画外，依次是《迷中迷》、《转变》、《迷局》、《看！书》及《受难》五组大型装置。此时，两个展厅之间恰好形成了一个内外的结构关系，而这一内外区分首先便形成了一种隔离。我们可以视具象的《爱它，咬它》为城市的外部景观，那么，抽象的大厅部署便构成了一个城市的内部景观。于是，展览的结构首先便为我们建立了一个整体性的认知框架。

进入大厅，除了影像《转变》，其余四组装置所沿袭的依然是刘韡常用的金属、木头、镜子、书本、海绵等废旧材料，以及切割、包裹、撕扯和搭建等技术方式，这些暴力手段及其蛮横与四周的绘画作品无疑构成了一种紧张关系。绘画仿佛窗户一般，真

实显现了在一个绚丽的景观包围中，实际隐藏着这样一个残酷的“剧场”：丛林的压迫（《迷中迷》），知识的废弃（《看！书》），幻象中的迷失（《迷局》），以及一切秩序的建构和撕裂（《受难》）……就像前面所说的，这些巨制既是一种社会景观，它所依赖的大量劳动力也是现实本身。一如既往，它一方面高度形式主义和形而上学，另一方面又显得如此真实、日常和切身。就像《迷局》，其呈现的不再是经典的镜像关系，而是几何与生物之间可能生成的一种异质的紧张。此时，所有现代性的经验和情绪都被极尽可能地放大而直逼观者的感官和神经。

空间的部署除了美学的考虑，更多取决于艺术家随时的体验和感知。也许，刘韡的目的就是为了从高到低再到高，从无序的密集到有序的开阔再到无序、有序叠加的密集，形成一种视觉和感官的节奏性。比如，《迷中迷》中的“包裹”与《受难》中的“撕裂”之间便形成了一种对应关系。而“包裹”本身所具有的防御心理暗示与观者之间构成了一种间隔，并延伸至他为展场中间的《迷局》和《看！书》两组作品所有意设置的钢铁围墙。尤其是围墙高度的设计，意味着它无意挑衅我们正常的观看经验，可又的确将观者排拒在外。这种排拒本身更像是在一个原本是参与式的剧场中抵制参与，使得观者与作品之间产生了一种物理性的间距。而在观者与观者之间，也形成了一种隔离和对望。刘韡曾说：“一件作品之所以有生命，就在于它尚未被观者彻底看清的部分。”但此时，可能容易被忽视的是，镜子中的镜像实际上已经将观者纳入其中，包括铁墙两边观众的距离和间隔也被压进同一个镜面中。当然，这里也不仅限于观者与镜子之间的镜像关系，还包括其他作品透过镜面同时也在改变与观者的关系。因此，《迷局》既是一件独立的装置，也是整个展场的一个观看介质。正是这一特殊介质的存在，使得观者的主体性身份不断地遭遇质疑，使其反复在主体性确认与去主体化之间移动和变幻。也许，铁墙还是出于和它所“包围”的作品的物质属性之间——即镜子与金属、纸张与金属之间——构成一种感官的不适，意在暗示被知识的幻象所围困的事实，即知识是如何将我们与现实隔离起来。这说明，形式和认知上的呼应不仅是大厅内部的安排，也体现在整个展览架构或空间叙事的部署中。

如果说大厅外的《爱它，咬它》是“序曲”的话，那么大厅深处的《受难》更像是“尾声”。无论从精神层面，还是从物理层面——如临时展墙的高度，同样与观者之间构成了一种隔离。若从建筑风格看，《爱它，咬它》明显具有一种宗教色彩，这一点则恰好回应了《受难》高耸的半开放式的教堂结构，以及作品本身——即其有序叠加的铁框和被撕裂的洋铁片所形成的矩形造型和叠合结构，从而形成了一个非常连贯又完整的视觉叙事。但尽管如此，刘韡的目的也并非为了建构一部连续的叙事，或许，其中这些隔离恰恰是在不断地制造间断和失误。如他所说的，每一次作品的呈现都是一次“血腥和暴力的革命”，在这里，你必须做一种决断，必须打开一个口，而每一次打

开可能都是一个错误。当然，在艺术体系的内部，所有的错误都是合理的，但并不意味着是准确的。对刘韡而言，准确与否就是衡量是否真实的标准。所以，即使他预设了一个方案，在实施中也会通过不断的调整制造或寻找"失误"和裂隙。

这一精心的部署让整个空间变得能动和丰富起来，而统摄或支配整个全场的无疑是大型视频装置《转变》。视频的内容极其简洁，就是根据色谱设计的一组起伏不定又浑然一体的色彩梯度。这在我们的日常经验中并不少见，比如电脑屏保、旗帜以及时装设计等，甚至可以说是某商业大厦建筑外表的超大 LED 显示屏的变体。回过头看，这一媒介语言实际是延续了他之前的《对，这就是全部》(2009)、《开/关》(2011)以及 2013 年的"Colors"等录像装置，也可以说是绘画《三明治》系列的一个影像版本。与后者相似，刘韡试图从录像媒介的物理性故障或变化中，分离出一种有关颜色的光学秩序。因此，本质上它还是一个区分或隔离的概念。而且，也恰好回应了展场四周墙上的绘画，其闪烁的表面入侵了画面静止的结构，形成了一种干扰。这种干扰也不只限于影像内部，几乎辐射至整个展场。同时，这一视觉结构也暗示我们，其中还潜藏着一个古典的基础，比如反复出现在他作品中的窗户、镜子、光及颜色等元素，本身都是深具古典意味的概念，而且都是用以统摄人目光的一种视觉秩序。就如颜色，其实早在 17 世纪，当牛顿用棱镜分离出彩虹中的各种颜色时，就意味着它已成了一个新的理性秩序。两百年后，歌德的《色彩论》批驳了牛顿的"纯科学"观念，认为颜色是人类视觉的产物，是大脑对外来信息的一种处理，更接近"属性"，而不是"物质"[①]。也就是说，颜色实际是一个感知的结果，是目光与大脑或眼睛与心灵集合的一个产物。而在刘韡这里，颜色既是现实世界的表象，也是一个内在的世界逻辑；它既是普遍的一种认识方式，也是区分特殊性的一个标准；既是一种区隔，同时也在遮蔽区隔；既在建构秩序，却又试图摧毁这一秩序……此时，作为一个认知的参数，颜色本身已经构成了一种新的政治。

显然，所谓的"左派"、"右派"这样一种简单的区分无法准确地对应和定义刘韡的实践、观念及其政治，或许，他所警惕的正是这种非"左"即"右"的意识形态标签。为此，他特意区分了作为艺术的政治和作为意识形态的政治，并不承认后者的伦理化趋向，且同时，对朗西埃(Jacques Rancière)所谓的无边的"歧见"(dissensus)也似乎有所保留。说到底，他还是坚持一种自律标准和必要的阶级属性。这也是他和未来主义的区别所在。二者虽说共享了不少形式、观念的构成方式，但他无意创造一个乌托邦，将自己悬置于现实之上，更无意将艺术政治化。如果非要做一个判断的话，可能

① 参见[英]汪涛：《颜色与祭祀：中国古代文化中颜色涵义探幽》，郅晓娜译，上海古籍出版社，2013 年，第 1—2 页。

更接近席勒所开启的美学—政治体制，即“艺术就是艺术，因为它不等于艺术”：它是一个既远离政治却又已经是政治的领域，因为它应许一个更好的世界，包括更好的艺术。[1]

结 语

据我所知，刘韡的实践对于艺术系统并不十分自觉——但事实上系统生态已经暗地被他压缩在颜色的梯度中，他一直守护着属于自己思考和行动的一块领地，始终保持着一种异质的眼光和标准，打量着这个灰色的世界，和他所谓的现实之真实。说到真实，刘韡认为它不在于立场，也不在于审美，而在于感知，在于作品能否真正地嵌入现实。也因此，那些基于“二律背反”原则的纯艺术实践，和以艺术为名的社会参与和政治介入，不仅无法嵌入现实，也不真实。刘韡的实践凭靠的是一种直觉和判断，有时作品简单到极致，可能是一个最基本的几何体，也可能是几个色块，抑或是几块镜面；而有时，作品又繁复到极致，一张画可能需要好几个助手花费几个月的时间才能绘制完成，一部装置兴许包括了数十个复杂的建造结构。但无论简约，还是繁复，



① 转引自[美]克莱尔·毕夏普(Claire Bishop)：《人造地狱：参与式艺术与观看者政治学》，林宏涛译，台北：典藏艺术家庭出版社，2015 年，第 55 页。

它们都显得极具锐度和重量。这在我看来，即是他嵌入现实的一种方式。诚如他所说的，他也许不是十分清楚他想要什么，也无法预料他最终的目标，但他很清楚什么东西不是他想要的，什么是不可做的。所以，他的实践更多来自一种限制，然后尽最大可能地去剔除他认为的那些无法嵌入现实的元素，直到一个无法再剔除的临界点。这个临界点正是他所谓的真实。

就像我们无法解释今天的中国社会一样，也很难用语言准确地描绘刘韡的实践及其作品。他为我们建造了一个感知的利维坦，由里而外，敞现了一个真实的世界，而渗透在他思考、行动和感知中的是由权力、资本、阶级、平等等所交织和混合的一个政治体。刘韡无意制造一个任人自由参与的民主剧场——尽管他没有刻意地拒斥观者的介入，然而，隔离的部署以及临界的“失误”则提醒所有观者，这个喧嚣的世界到底有多不安。

文　献：

◇　评西蒙东的《个体及其物理学—生物学的发生》

◇　数法、科学与哲学

评西蒙东的《个体及其物理学—生物学的发生》[①]

[法]吉尔·德勒兹/文　董树宝/译

个体化原则是受人尊敬的、甚至被认为是令人敬仰的，然而直到现在，现代哲学似乎都避免为自己重拾这一问题。物理学、生物学与心理学的知识促使我们把这一原则相对化，促使我们弱化这一原则，而不是重新阐释这一原则。不过吉尔贝·西蒙东(Gilbert Simondon)的力量就在于阐述一种极具原创性的、蕴含着整个哲学的个体化理论。西蒙东从两种批判性的评论着手：1. 传统上，个体化原则被归之于一个现成的、已然构成的个体。被问及的问题只是什么构成这种存在的个体性，也就是说什么显示一个已经个体化的存在的特征。而且正因为人们"置放"个体于个体化之后，所以人们同时"置放"个体化原则**先于**个体化的运作，超出了个体化本身。2. 从此，人们到处"置放"个体化；人们使之成为一种与存在、至少是与具体存在(即便它是神圣的)同外延的特征。人们使之成为整个存在，并使之成为存在的、除概念之外的第一个时刻。这种错误与前面的错误是相关的。其实，个体只能与其个体化是同时发生的，而个体化只能与个体化原则是同时发生的：个体化原则确实应该是发生学的，而不应该是简单的反思原则(principe de réflexion)。个体不仅是个体化的结果，而且是个体化的**介质**(milieu)。但是，恰恰从这一视角看，个体化与存在不再是同外延的；个体化必须表征这样一个时刻，即这个时刻既不是整个存在，也不是存在的第一个时刻。与存在相比，个体化必须在一种运动中可定位、可规定，而这一运动使我们从前个体过渡到个体。

根据西蒙东的观点，个体化的前提条件就是要存在一个亚稳系统(système métastable)。恰恰由于没有辨识出这类系统的存在，哲学才陷入我们刚刚提到的两

---

① 本文刊登于 *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. CLVI, no 1-3, Janvier-mars 1966, pp. 115-118。西蒙东(1924—1989 年)的著作 1964 年由法国大学出版社出版，收录于 Epiméthée 丛书。这里讨论的是西蒙东于 1958 年提交的国家博士论文《基于形式与信息之观念的个体化》(*L'individualition à la lumière des notions de forme et d'information*)第一部分的内容。该论文的第二部分直到 1989 年才由 Aubier 出版社以《精神与集体的个体化》(*L'individualition psychique et collective*)的题目出版。

种悖谬之中。但是,本质上对亚稳系统进行界定的,就是存在一种“歧异化”(disparation),至少存在量的两种秩序、实在性的两种歧异的标度,在这两者之间尚未存在相互作用的沟通。因此,亚稳系统蕴含着一种根本的**差异**,就像一种非对称的状态一样。不过即便它是一种系统,那么这在下述的情况下才会成为可能,即差异在这种系统之中就像**潜在的能量**一样、就像分布在不同极限之中的**潜在的差异**一样。在这一点上,西蒙东的构想在我看来接近一种有关诸强度量的理论;因为每种强度量本身就是差异。强度量包括本己的差异,包含那些趋向无限的 E－E' 型的诸因素,并且强度量首先确立自身于歧异的诸层面之间、异质的诸秩序之间,而这些层面、秩序只有在稍后,也就是当它们延展时才会进行沟通。像亚稳系统一样,强度量是异质者的结构(还不是综合)。

西蒙东的博士论文的重要性已经显现出来了。通过发现个体化的前提条件,他严格区分了奇异性(singularité)与个体性(individualité)。因为被界定为**前个体的**亚稳状态当然具有与潜在的实存和分布相一致的诸奇异性。(在微分方程理论中,“诸奇异性”的实存和分布具有一种不同于它们邻域内的诸积分曲线“个体的”形式的本性,难道这与西蒙东描述的情况不一样吗?)奇异的(singulier)而非个体的(individuel),这就是前个体存在的状态。它就是差异、歧异性(disparité)、“歧异化”。在这本著作最精彩的段落中间,西蒙东指出歧异性如何像存在的第一个时刻(奇异的时刻)一样确实被所有的其他状态所预设,不管这些状态是源自统一、整合、张力、对立还是源自各种对立的分解……西蒙东尤其反对库尔特·勒温(Lewin)与格式塔理论,他坚信歧异化的观念比对立的观念更深刻,潜在的能量的观念比力场的观念更深刻:“先于矢端空间(l'espacehodologique),不同视角的这种重叠是存在的,它不允许我们抓住被规定的障碍,因为不存在这样一些维度,独特的整体可以相对于这些维度而被赋序;心灵波动先于被分解的行动,它不是几个对象之间、甚至几条路线之间的踌躇不决,而是不相容的、近乎相似的但仍是歧异的诸整体的动态遮盖”(第 233 页)。因为离散的诸奇异性尚未进行沟通或尚未在个体性中被接受,所以离散的诸奇异性的重叠世界才是更加重叠的:这就是存在的第一个时刻。

那么个体化将如何始源于这种条件?的确也可以说个体化在歧异的量或实在性的诸秩序之间确立了一种相互作用的沟通;个体化使潜在的能量现实化,或者整合种种奇异性;诸歧异者提出问题,个体化通过构造一种新维度——这些歧异者得以在这种新维度中形成一种高级的独特的整体——**解决这一问题**(正如深度之于诸视网膜影像)。在“问题架构”的范畴具有一种客观的意义的情况下,这一范畴就在西蒙东的思想中具有一种重要性:它实际上不再指我们的认识的临时状态、未被规定的主观概念,而是指存在的时刻,也就是前个体的第一个时刻。而且,在西蒙东的辩证法之中,

问题架构取代否定者。因此，个体化就是为客观上成问题的系统构造一种解决方案、一种"分解"。这种"分解"必须以两种互补的方式被构想。一方面作为**内部共振**（résonance interne），它是"介于差异秩序的不同实在性之间的最原始的沟通样式"（而且我认为西蒙东已经成功地把"内部共振"变成一个极为丰富的哲学概念，这个概念可以进行各种应用，尤其可应用于心理学，可应用于感受性领域）。另一方面作为**信息**，它依次在两种歧异的层面之间确立一种沟通，一种层面是由已被包含于感受器之中的**形式**所界定，另一种层面是由从外部带来的信号所界定（我们在这一点上重新发现了西蒙东对控制论的种种关注，以及重新发现了与个体相关的整个"意指"理论）。不管怎样，个体化的确表现为与自身相耦合的存在的新时刻——**同相的存在**（l'être phasé）的时刻——的来临："正是个体化创造诸相，因为诸相只是存在在其自身的两个方面的这种展开……前个体的存在是没有诸相的存在，而个体化之后的存在就是同相的存在。这种构想辨认或至少连接了存在的个体化与生成"（第 276 页）。

到目前为止，我还只是指出了这本著作极其一般的原理。在其详细的论述中，西蒙东围绕两个中心来组织他的分析。首先是一种有关个体化的不同领域的研究；尤其是物理的个体化与生命的个体化之间的种种差异成为深入阐述的对象。内部共振的状况看来在这两种情形中是不同的；物理的个体仅限于一次性地接收信息，而且重申一种初始的奇异性，而生物连续地接收信息的多个供给，并记录多种奇异性；尤其是物理的个体化发生并延展到物体的范围内，例如晶体；而生物从内部与外部增强自身，尽管其内部空间的全部内容"在拓扑学的意义上"与内部空间的内容相联系（关于这一点，西蒙东撰写了令人赞叹不已的一章"拓扑学与个体发生"。令人感到惊讶的是，西蒙东并没有更多地使用"蔡尔德学派"[①]在生物学领域所取得的研究成果——这一学派研究了卵的发育过程中的梯度与分解系统[②]；因为这些研究成果提出了借助于强度进行个体化（也就是个体化的强度场域）的思想，而这一思想在一些要点上证实了西蒙东的各个论点。不过，这无疑是因为西蒙东并不想局限于一种生物学意义上的个体化的规定性，而是想明确指出越来越复杂的各个层面：由此存在着一种精神特有的个体化，只有当种种生命功能再不足以解决各种针对生物所提出的问题时，当前个体的实在性的新负荷在一种新的问题构架、一种新的分解过程之中被发动起来时，这种个体化才会突然出现（参见一种极其令人感兴趣的感受性理论）。并且精神现象依次向一种"跨个体的集体"敞开。

我们看看西蒙东分析的第二个中心是什么。在一定意义上，这个中心关系到他

---

① 查尔斯·曼宁·蔡尔德（Charles Manning Child），美国动物学家，曾提出生理梯度理论。——中译者注

② 关于这一问题，德勒兹总是参考达尔克（Dalcq）的著作，*L'Œuf et son dynamismeorganisateur*，Paris，Albin Michel，1941。——英译者注

对世界所持有的道德观。因为他的基本观念就是前个体——“未来的亚稳状态的来源”——保持且必须保持与个体的联系。唯美论从此被谴责为个体与前个体的实在性断绝关系所经由的行为，在这种前个体的实在性中，个体俯冲而下，被封闭在一种奇异性之上，拒绝进行沟通，并在某种意义上导致信息的丧失。“在信息存在的情况下才存在着伦理学，也就是说意指超越诸存在要素的歧异化，并由此造成那内部的东西也就是外部的”。(第297页)因此，**伦理学**遍历一种经由个体化从前个体走向跨个体的运动。(尽管如此，读者还会问，西蒙东在他的伦理学中是否恢复自我的形式，不过他曾在其歧异性的理论或者被构想为去相与多相的个体的理论中避免这种自我的形式。)

总之，很少有著作能让读者感受到这一点：究竟在何种程度上哲学家既在科学的现实性中获得了灵感，又通过改造、更新伟大的经典问题来重新激活这些问题。西蒙东所确立的新概念在我看来是极为重要的；这些概念的丰富性与原创性打动或影响了读者。并且西蒙东所构思的，就是整个本体论，根据这一本体论，存在(Etre)从不是“一”(UN)：作为前个体的，存在比“一”更多，而“一”是亚稳的、重叠的、与自身同时发生的；作为个体化的，存在仍是“多”，因为“多”是“多相的”，是“导致种种新运作的生成之相”。

数法[1]、科学与哲学[2]

[法]吉尔·德勒兹/文　姜宇辉/译

通过数法与科学和哲学之间的关系来对其进行界定会是饶有兴趣的。不可避免地，此种界定在某种程度上仍然外在于数法本身；但它是简明的，暂时性的，且仅倾向于表明，超越于任何具体的历史时刻，数法描绘出那些重要、持久的心灵态度。也即，人们在下文将发现一种对科学家和哲学家们惯常用以针对数法的论证所进行的批判，尤其还有一种对“入门”(initiated)这个词应如何理解所进行的具体说明。这当然不是说我们本应该忘却数法得以在其上展布的印度文明的平面[3]；这是至关重要的。我们不想说数法可以在何种意义上抽离于此种文明之外；只想指出，在我们西方心性的核心之处，可以觉察到某些已经、并只能由数法来满足的基本需要——作为它自身的某种导言或序篇。由是观之，马尔法蒂博士的著作显得尤为重要。无疑，其后所出版的其他著作更为深入地挖掘了印度文化的意识概念，但鲜有作品能更好地在与科学和哲学的关系之中引介数法本身。

要想理解那些间或令科学家和哲学家彼此反目的争论之准确含义并不容易——

---

① 数法(法文为 Mathèse)，源自古希腊语 μάθησις(*mathēsis*)(知识，学习)。笛卡尔与(尤其是)莱布尼兹曾提出 *mathesis universalis* 的设想，试图以数学为原型构建一套普适的知识体系。而这个体系所隐含的神秘主义的特征亦明显影响了本书作者马尔法蒂(Jean Malfatti de Montereggio)的医学研究及实践。德勒兹为本书作序之时年仅 21 岁，此文应为他最早的正式出版的文章。虽然马尔法蒂之名随后再未出现于德勒兹的著作之中，但“数法”确实出现于《差异与重复》的一个重要段落(微积分的“奥秘”用法)。(此外，马尔法蒂书中的一些重要思想亦或明或暗地出现于德勒兹随后的著作之中。)考虑到其明显的神秘主义的含义，以及德勒兹文本中的重要的“入门”概念，不妨尝试将其译作“数法”。关于德勒兹与马尔法蒂之间的关系，我们参考了 Christian Kerslake 的重要研究 *The Somnambulist and the Hermaphrodite*：*Deleuze and Johann de Montereggio and Occultism*：(http://www.culturemachine.net/index.php/cm/article/viewArticle/243/225#Note%206)。当然，关于德勒兹与神秘主义之间的关联，还是一个值得深入反思的主题。——中译者注

② 德勒兹此文原本作为马尔法蒂的《数法研究或科学中的无序与层级》(*Études sur la Mathèse ou anarchie et hiérarchie de la science*，Paris：Éditions Du Griffon D'Or，1946)一书导言。(Jean Malfatti de Montereggio[1775—1859]，为当时颇为知名的意大利医师，曾为贝多芬的私人医生，思想深受德国浪漫主义传统影响。该书为他的第二本著作。)——中译者注

③ 马尔法蒂深受谢林《神话哲学》及其他研究者的影响，印度宗教在其研究中占据着重要地位。在马尔法蒂德文原版著作中，有大量关于印度神明的诡异插画，这些在 1946 年修订的法文译本之中亦得以保留。——中译者注

他们所说的并非同种语言。科学将其自身安置于对象之中,在思想对象的层次上重构或发现现实本身,而从不自问可能性条件的问题。相反,哲学家则将作为表象的对象置于与认知主体的关联之中。诚如阿勒基耶先生(M. Alquié[①])所论,对于哲学家来说,去认识终极物质到底为何——比如说原子——这并不重要,因为与其他任何表象一样,终极物质只有在关涉于对其进行表象的心灵之时方可获得一种哲学上的地位。很难看出当代物理学中的哪怕是最新近的发现能够对(比如说)源自18世纪的贝克莱的辨思产生何种影响。这样,一种科学和哲学的根本性的二元论就在知识之中形成——一种无序(anarchy)的原则。从根本上说,这正是广延实体和思维实体之间的笛卡尔式的二元对立。

笛卡尔的情形更令人感兴趣,因为他从未彻底弃绝知识的统一性:**普泛数法**。探寻此种统一性何以能够建立于理论的平面之上,这是饶有趣味的:尽管进行认识活动的心灵自身与(它看似与之毫无关联的)广延之间有着明确区分,但仍然在对其表象秩序的思索之中利用了事物的秩序。正是在统一性被肯定的时刻,此种统一性破裂了,摧毁了自身。

然而,笛卡尔随即评述道,统一性一旦破裂,它就通过在另一个平面上重新成形而揭示其真正的意义和含义。既然思维和广延在理论上的破裂已然被肯定,那么同样被肯定的还有它们事实上的联结,作为一种对生命的界定。统一性并非实现于一个超越人类之上的抽象上帝的层次,而是为具体生命正名;知识树并非仅是图像。统一性,作为超越所有无序之二元性的层级,正是生命自身的统一性,它描绘出不可还原于前两者的第三种秩序。生命就是作为身体之观念的灵魂与作为灵魂之广延的身体之间的统一。此外,另外两种秩序——科学与哲学,生理学与心理学——也将在活生生的人的层次之上重新发现它们的失却的统一性。数法超越了那种在思想之中去身化的心理学,以及那种在物质之中被固化的生理学,它将只能在一种真正的医学之中被实现,在其中,生命被界定为生命的知识,而知识则被界定为知识的生命。故而有格言:"科学生命中的生命科学(Scientia vitae in vita scientiae)"。由此可引申出三重结论。

首先,相信数法仅仅是一种不可通达的、超越人类的奥秘知识,这完全是一种错误。这是需要避免的对于"入门"这个词的第一种误解。数法展布其自身于生命及活生生的人的层次之上:它首先且首要地是一种对于具现(incarnation)和个体性的思想。本质上看,数法会是对于人类本质的精确描绘。

然而,数法不是超越于此种有生命的人类的本质之上?既然它将自身界定为一

---

① 应为 Ferdinand Alquié,德勒兹在索邦大学攻读学位之时的指导教授之一。研究笛卡尔思想和超现实主义的专家。——中译者注

种集体的、至上的知识，一种普遍的综合，“一个有生命的统一体，被不恰当地认作为人类”。这里我们必须赞同：必须意识到这一点，即这样一种界定并非直接的，而是位居最后方可获得一种准确含义。自然的关联将生命体与生命联结在一起，是它预示着人与无限之间的关联。生命首先看来只有通过生命体才能存在，只有在生命体、在使其开始运作的个别有机体之中才能存在。生命只有通过这些碎裂且封闭的预设才能存在，每一个预设皆以自身的方式来实现它，仅依靠其自身，更无需他物。也就是说，生命的普遍性和共通性否定其自身，并将其自身作为一个单纯的外部赋予每一个生命体，这是一种始终外在于生命体的外部性，一个**他者**：虽然存在着众多的人，但每个人都必须同样地为其自身承担起生命，不是依靠与他人共享的共通尺度，而是仅依靠自身；共相(the universal)随即获得恢复。在这个意义上，生命将被界定为复杂体(complicity[①])，由此对立于一个群体(crew)。这是因为，群体是作为一个共同世界的实现，而后者的普遍性不容妥协或碎裂，以至于在此种实现的过程中，群体成员之间的替换就变得虽有可能，但无关紧要。这就是科学，在思想对象一边；或哲学，在思维主体一边；在这两种情形之中，我们所拥有的是一个无生命的群体，一个理论的，非实践性的，思辨的群体。唯一有生命的群体正是上帝之群，这皆因唯有一个上帝，他的象征符号是圆形，完美的、不偏不倚的图形，其上所有的点皆与中心等距。与此相反，在复杂体中确实存在着一个共同的世界，但这个世界的共通性之得以实现——再度重申——是通过每个成员自身、而非与他人分享的某种共同尺度。每个人都依靠其自身，并且不可能相互替换。显然，人类的那些最基本的现实活动(诞生，爱情，语言，死亡)勾勒出这同样的轮廓：在死亡的前提之下，每个人的存在都是不可替换的，且无法令其自身被置换。准确说来，这正是死亡的普遍性。同样，生命正是这样的现实活动，在其中共相与其自身的否定合二为一。

复杂体的特性就在于，它可以被忽略，否定，背弃。在“每个人”这个词肯定了共相之时，它恰恰又如此有效地否定了共相，以至于更容易仅仅注意到这个否定的方面。因此，the u 在于从一种潜在的、无知的复杂体过渡到一种对其自身进行如是认识和肯定的复杂体。当然不是那个点，在其上每个个体都如他人一般去爱，而是每个人都以其独特的方式去爱。正是在生命体执守其个体性的时刻，它才肯定自身为普遍的。当生命体闭合于自身、从而将生命的普遍性界定为一种外部之时，它并未看到它实际上已然将那个共相内化：依靠其自身来实现共相，并将其自身界定为一个微观宇宙。数法的首要目标正是确保生命体相关于生命的此种意识，由此奠定了一种个体命运的知识的可能性。

---

① 下文根据语境不同，亦译作“复杂性”。——中译者注

始自一种纯粹自然的和无意识的复杂体——在其中,每个个体都通过与他者、进而更普遍地与共相的对立来设定自身,关键在于向着一种自我认识的复杂体过渡,在其中,每个个体都将自身把握为一个他已然建构的宇宙中的"整体性部分"。换言之,即联盟。奥斯特洛夫斯基(Ostrowski),本书的译者,以一种极为奥妙的方式看待联盟:"在这样一个时刻(1849),古老的德国力图重建其联盟统一体——这个统一体已然失落了很多世纪、却有可能在我们这个世纪得以恢复,让我们来检视这个充满无畏思想家的民族试图回归科学在其发端处所享有的统一性(也即其共同的核心)的种种努力,这是富有意义的。"这里所提议的,正是一种作为生命界定的联盟,而非一个建基于力量崇拜的统一体。

因而,我们看到统一体实现于具体的人的层次;它远未超越人类的境况,而恰是作为后者的准确描绘。仅须指出的是,这样一种描绘必须将人置于与无限和普遍的关联之中。每个个体都只有通过否定普遍才能存在;但就人的存在指向多样性而言,此种否定普遍地以"每个人"、"所有人"这样的穷尽形式来进行——以至于这无非是一种人类用以肯定其所否定之物的方式。我们已经将此种肯定的模式称为自觉的复杂体。入门正是如此。入门并不具有一种神秘含义:它是对生命的思索,并且是思索生命的唯一可能方式。入门之所以是神秘的,只是因为它所代表的知识必须依赖每个人自身方能获得。入门者正是处于与无限的关联中的活生生的人。数法的核心观念——全然不是神秘性的——正是个体性绝无法将其自身与普遍相分离,以及,人们在生命体和生命之间所发现的也正是作为物种的生命与神性之间的关联。因此,生物所构成的如是认识自身的多样体将其自身重新回溯到统一体,并以倒置的方式对后者进行描绘,也即,圆形作为最简单的椭圆形。这就是为何当马尔法蒂提醒我们圆形和轮子代表上帝之时,我们需要如实接纳这些话语:"数法之于人及其与无限的关联,正如运动之于空间。"

数法因此既非科学,又非哲学。它有所不同:作为一种生命的知识。它既非对于在者的研究,又非对于思想的分析。尤其是,在者与思想、科学与哲学之间的对立对于它来说毫无意义,在它看来是虚幻的,一个错误的选择。数法将其自身置于这样一个平面,在其上,知识的生命与生命的知识彼此同一;它就是对于生命的意识。马尔法蒂如是宣示它的我思(*cogito*):"我在故我思,我在故我造"(*sum*, *ergo cogito*; *sum*, *ergo genero*)。也就是说,它的方法既非科学的,亦非哲学的。对应于它的极为特殊的对象,必须有一种特殊的方法。

科学的方法是解释。解释就是通过某种与之相异之物来说明一个事物。热是运动,水是由 H2O 构成,但作为思想对象之运动仅通过否定它所解释之物而被构成——热作为感觉性质的系统。同样,当我们达到 H2O 的层次,水就不再存在。我

们可以将这些感觉性质称作显像(appearances),但情形依旧,因为显像的定义恰恰是它并非如是被给予。在另一极,哲学的方法是描述,在这个词的最为宽泛的意义上;经由它的那种反思性分析,可感世界被描述为认知主体的表象——也就是说,这里再度重申,它从异于自身的他物那里获取其地位。在科学和哲学方法这两种情形之中,我们发现了一种新的对立——也即思想和可感物之间的对立。

基于科学和哲学、思想的对象和主体之间的对立,我们已然界定了数法的对象。但这仅仅是无序的第一个方面。这是因为,思想的对象并非仅仅是作为思维主体的"思想";它也同样是"对象",即可感对象。这就为上述对立平添了一重深度。日常生活在可感物的客观性之中描绘出其轨迹;对象外在于我们,并不依赖于我们,它们就是自身的示意(significations)。从哲学上说,颜色可能是一种次性,是认知心灵的一种表象;而从科学上看,它可以被还原为有关"振动"的思想(作为对实在的终极描述)的对象。但同样明确的是,它以自身给予个体,而不关涉任何异于它自身的他物。个体非常清楚,事物并非一直在那里游荡,只等待他来令其存在。要点在于,对象是以某个侧面,某种轮廓被给予我,这依赖于它从哪个视角被观察。但这并非是对象之依赖性的某种征象。正相反,这显示出它的彻底的客观性。为人熟知的是,被沉思的对象将其自身从一个由其他对象的集合所构成的基域(ground)之上脱离出来。然而,准确说来,对象无法保持与他物的任何关联,如果此种关联不是始终外在于它的话。要想使这个对象将其自身作为一种形式从他物的基域之上脱离出来,它必须首先已经是自身的基域。因此,虽然立方体的形象总是呈现为三面——仅仅是三面,但这已经是六面了:立方体必须是其自身的基域。这个现象将对象指向其自身而非感知者。但说三面已经是六面,这就将广延("三")和内涵("六")的同一性置于可感对象之中。为何会有此种同一性?为何六面会呈现为三面?这无非是因为日常空间是三维的。稍作反思,我们会发现,如此的六面只有在关涉于一个平面之时才有意义。令六面得以一同(*en bloc*)存在于一个三维空间中的唯一方式,正是呈现出其中三面。由此,广延和内涵的同一性就界定了空间。这也就是说,在这个空间之中,一般意义上的感觉对象——根据此种同一性——无非就是概念:"概念"这个词在这里不再指"思想的对象"。

让我们牢记此点:它不过是数法中的数论的一个方面。就拿数字 7 来说,正如马尔法蒂所分析:首先,7 以直线而从未以曲线来表征——它是三维的显像。这表明如下事实:每个(个别)物体皆可被视作一个延展的表面("四"),运作于长、宽、高三个方向。其次,另一方面,7 是概念:它尚未对个体变成实在的运动进行表象,而是作为"共相在不可胜数的个别体之中的多重展开;是时间之父以及它那先于可分划时间的形象在空间中颠簸于显现的波动图像之上……它在显像之上运动"。对此种构想进行科学或哲学的分析将肯定导向错误:它不属于同样的领域,也不遵从同样的方法。

我们已经看到，数法的此种方法发现自己面对着一种有待克服的对立：即思想的对象和感觉对象之间的对立。这是因为，科学通过某种异于其自身的他物（思想的对象）来解释感觉对象——此种新的二元性必须再度被还原，也即通过将这个思想的对象还原为可感物，将量还原为质。让我们对此进行普遍性的评述：这正是由象征符号所操作的还原。最简单的例子就足以证明这一点：当我说这面旗是祖国的一个象征符号之时，在本质上，我正是将一个感觉对象呈现为一个思想对象（某种知识）的具现。而且，这个感觉对象恰是此种知识的具现。之前我们看到，从解释的角度来看，思想的对象正是那些只能通过取消其试图解释的感觉对象才得以构成自身的解释性前提（*explanans*）。与之形成对照的是，在象征符号的情形之中，现在是感觉对象在施行象征化活动，而它象征化了的知识则与它全然同一。从根本上说，最为基本的象征手法正是诗歌。就以马拉美的《扇子》为例。它的主题无疑正是运动本身，作为超越于所有感性显现之上的纯粹的思想对象。它同样在显像之上运动，并将显像保持在一个稳妥的距离：

> 随着你手中囚徒的挣扎，
>
> 天边的疆界悠然豁朗。[①]

本诗的整体论证正在于，通过将运动的思想转化为一个感觉对象，从而实现前者在后者之中的具现：并不仅仅具现于展开的扇子（它尚未彻底、完全地被禁锢于一种感性物质）之中，还具现于作为事物的扇子，折起的扇子。马拉美明确揭示出此种从展开向折起的过渡："带玫瑰边的节杖"；"收敛了……这白色的飞翔"[②]。

这只是一个例证，向我们揭示了象征符号、知识的具现以及数法的运动的普遍含义。不同于解释，象征符号是感觉对象和思想对象之间的同一性和相遇。感觉对象被称作象征符号，而失去了所有科学含义的思想对象则被称为一个象形符号（hieroglyph）或一个符码（cipher）。通过同一性，它们形成了概念。象征符号是概念的广延，而象形符号则是其内涵。由此，"入门"这个词获得了其充分含义：根据马尔法蒂的观点，数法的神秘特征并非在一种排他性的、奥秘的意义上与世俗性针锋相对，而只是揭示出在最短时间内把握概念的必要性，以及实在性具现发生于极尽微小的空间之中——多样性中的统一性，个别生命之中的普遍生命。将此推至极限，我们甚至可以说入门的观念已经被最大限度地合理化。如果说**职业**将其自身界定为将一个感觉对

---

① 语出马拉美 *Éventail* 一诗，原文为"Dont le coup prisonnier recule/L'horizon delicatement"。译文摘自《题马拉美小姐的扇子》，载《马拉美诗全集》（葛雷、梁栋译，浙江文艺出版社 1997 年版）。——中译者注

② 原文分别为"Le sceptre des rivages roses"；"Ce blanc vol fermé que tu poses"。同上书。——中译者注

象作为一种知识的产物来创造，那么作为医学的生命艺术的数法就尤其是一种职业，是职业之中的职业，因为它将知识本身转化为一个感觉对象。因而，我们将看到，数法强调了物质和精神创造之间的对应性。

让我们将此种象征方法运用在人类身上。关于人类境况的思想——也即它的内涵——将思想界定为与其本质相分离的存在。然而，认为一般而言人的本质和存在是相互分离的，这也就是说存在着好几个人（广延）。这是因为“如果，比如说，在自然中存在着二十个人，那么去探寻一般的人类本质的原因就是不充分的”（斯宾诺莎[①]）。也即，每个存在都发现其自身的本质是外在的，位于**他者**之中。这也就是说，从根本上看，人不仅终有一死：他还是“与生俱来”。如果说父母将他们的存在赋予了孩子，以便他可以按照自己的意志来生存，那么反过来说，孩子是否也在他的父母身上看到了他的理解力、他自身的本质的特有原则呢？既然人的内涵是由存在和本质的分离来界定，那么与之相关（乃至相同一）的广延则可归结为性：“男人和女人分别存在于两个身体之中，每一个都在自己的身体之中拥有着对方的身体。”我们现在看到，正是通过人，作为广延和内涵的同一体的概念才得以出现于世界之中。换言之，**性才是作为感觉性质的基础**；马尔法蒂援引希波克拉底的话：“人是双重的，如果不是如此，那他就不会拥有感觉。”但是我们已经看到，感觉指向三个维度：由此，与其说是性的二元性，还不如说是爱的三重特征更值得我们关注。“缺乏自爱，个体生命会变成什么？通过将个体生命在种群之中复制为永恒的、无限的存在，自爱仅靠自身就能将它引向种群的生命。二元论无法涵盖真实的生命。性爱协调了另外的两方，即利己主义和英雄主义。”此外，世界中的生命在三元符号的作用之下被确立起来：通过增加来生成，也即，出生；绵延，作为繁衍生息，正是通过它生成的活动才得以保存；以及毁灭和减少。

那么，最为典型的人的概念应该是什么呢？上帝，本质和存在的统一体，被概念化为圆形：均等与静止，所有焦点间域（interfocal zone）的等价性，以及 pregenesthetic 的生命。然而，在椭圆形（或毋宁说是始终处于运动中的椭圆体）之中，我们将发现分离，二元性，以及焦点间的性征对立。空间就是从无限的圆形向有限的椭圆形的过渡，而时间则是从中心的统一性向焦点的二元性的过渡：三维由此诞生。我们可能会将此种过渡界定为含混多义的诞生，并将椭圆形界定为一个含混多义的圆形。我们还记得数法的特有对象如何在生命和复杂体的问题之中被发现：“正是在这个时刻，”马尔法蒂说，“当个体即刻将他自己置身于自然的场所中之时，他才得以将自己的生命回归于自然的生命。”在这个意义上，性爱同时既是自爱又是种群之爱，同时既是“人—生成—内在”又是“人—生成—外在”。另一方面，这让我们回想到支配着生物/

---

① 书信 39，给惠更斯的信。——英译者注

普遍生命以及普遍生命的种群/神性这两个方面之间的关联的那种对应性。因此，我们将看到马尔法蒂坚持这样一个事实，即 genesthetic 和 pregenesthetic 是不可分割的，因为一方以倒置的方式对另一方做出描述："之前我是圆形的。现在我扩展为一个蛋的形状。"通过生育，人类追求着他自身的不朽，将时间构成为永恒的动态形象，并在圆形之中探寻着椭圆形的完美形式。准确地说，出神狂喜(ecstasy)无非就是个体将自身提升至种群高度的行为。因为种群只有在圆形的边际之处才能被思索——在堕落之前，亚当是作为人类(*humanitas*)而存在的。

并不令人意外的是，数法的方法和它特有的对象再度结合在一起。正是通过同样的运动，数法令自身超越了思维主体/思想对象的对立，以及思想对象/感觉对象这另一重对立。我们将在有关数的问题之中更为清楚地看到这一点。另一方面，数仅仅存在于十之中，也即，仅存在于计数之中：它看起来是由一种可完全洞察自身的精神活动所构成的，在这个过程之中，我们只是将一个单位加到之前的数之上。由此，数似乎是处于思维主体的一边；不过，它却以不透明的方式呈现为思想的对象，带有不可预见的特征，以至于被认为是可彻底洞察自身的精神活动引发了真正的本质。另一方面，正是此种特权解释了为何数法赋予数以一种极为特殊的重要性：象征符号**就是变为感觉对象的数的思想**。注意到马尔法蒂对古希腊人的类似研究所进行的驳斥是颇为有趣的：他们的错误正在于在一种纯粹几何的联结之中来探寻数的含义，而这也就将数限定为思想的对象。然而，事实正相反，必须从数之中被根除的恰恰是象征符号(在其完全的意义上)。十始于零，即人和世界的象形符号，而终结于十，即实现于一个由灵与肉构成的整全有机体之中的统一性。关于十，马尔法蒂写到，它"既厌倦了进入的行为，也厌倦了离开的行为。它就是人身上的那个小世界(微观宇宙)的君王"。

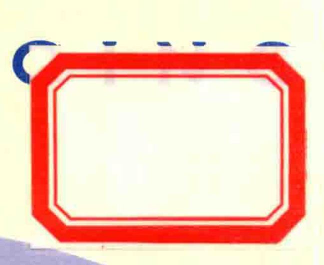
数法的界定是双重的：就其对象而言，它关联于思维主体/思想对象的二元性；就其方法而言，它关联于思想对象/感觉对象这另一重二元性。我们达到了这样一点，即这两个主题不断相互交错，彼此同一。第一个主题引导我们构造了一个**个体(微观宇宙)与普遍之间**相对应的系统；而第二个主题则引向**肉体和精神**相对应的系统。那么，就不要试图对灵与肉的统一提供某种哲学的"解释"。也不要再尝试从科学上对个体和宇宙之间的已确立的对应性进行批判，比如，基于火，发酵等宏大主题。[①] 数法在另一个领域之中、经由象征符号的双重深度而演进：正是在这里，它实现了它的成就；作为医学的生命艺术，它不断确立起一个更为紧密的对应性的系统，由此越来越多地将个别实在纳入其中。

---

① 同样，试图拒斥那些(例如)在"第三研究"中所提出的生理学构想也是毫无意义的：它们属于别处，即属于"浪漫主义医学"或"自然哲学"。这些为马尔法蒂所援用的科学要素太过碎片化，以至于无法充分实现一种完整建构。而作者因而就试图以大胆的神学假说来填补空缺。这[illegible]综合的无可逃避的命运。——中译者注

凤凰出版传媒股份有限公司
PHOENIX PUBLISHING & MEDIA, INC.

PRODUC



对于“生产”的关注，源自马克思主义传统，正是在生产环节，马克思发现了资本增殖的秘密。马克思之后，“生产”获得更丰富的内涵；文化领域是知识生产，精神领域是欲望生产，政治领域是权力生产，社会变成一个巨大的生产机器——而所谓“消费社会”不过是它的一个反讽性注释。“生产”，成为诊断当代社会的关键词。

另一方面，“生产”这个词对于今日中国人而言似乎别具意味：我们曾经身陷“生产”之笼，如今，我们期待这个迷失在历史深处的词语重新获得活力。当然，词语自有其命运，我们所能做的也只是邀请。

最后，需要指出的是，“生产”的内在语义，就是生成、流变、活力，它符合当代知识分子的气质：永不停息地思考和批判。正是在这个意义上，“生产”是批判和思想的基本特征。

上架建议：哲学/文集

ISBN 978-7-214-17535-9



定价：39.00元